

250
RELIGIEUS-HISTORISCHE STUDIE

OVER

HERODOTUS

DOOR

G. C. J. DANIËLS



1946

UITGEVERSMIJ. N. V. STANDAARD-BOEKHANDEL • ANTWERPEN
VOOR NEDERLAND : N. V. DEKKER EN VAN DE VEGT • NIJMEGEN

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

REPRODUCED

REPRODUCED FROM THE ORIGINAL

**RELIGIEUS-HISTORISCHE STUDIE
OVER HERODOTUS**

PROMOTOR
PROF. DR. K. L. BELLON

RELIGIEUS-HISTORISCHE STUDIE

OVER

HERODOTUS

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN
DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTEREN EN
WIJSBEGEERTE AAN DE R. K. UNIVERSITEIT TE NIJ-
MEGEN, OP GEZAG VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS
DR. J. D. M. CORNELISSEN, HOOGLEERAAR IN DE
FACULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBEGEERTE, VOL-
GENS BESLUIT VAN DEN SENAAT IN HET OPENBAAR
TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG 10 MEI 1946 DES NAMID-
DAGS OM 3 UUR

DOOR

GERARDUS CORNELIS JOZEF
DANIËLS

GEBOREN TE MAASTRICHT

1946

UITGEVERSMIJ. N. V. STANDAARD-BOEKHANDEL · ANTWERPEN
VOOR NEDERLAND : N. V. DEKKER EN VAN DE VEGT · NIJMEGEN

AAN MIJN VROUW
AAN MIJN MOEDER

I N H O U D

LITERATUUR	Blz. 7
Inleiding.	13

Afdeeling I. HERODOTUS' GELOOF EN ZIJN GELOOF IN WONDEREN.

A. Algemeene grondslagen.

§ 1. Herodotus : polytheïst of monotheïst?	17
§ 2. Herodotus' opvatting over de verhouding tusschen goden en fatum	21
§ 3. Herodotus' opvatting over het bestuur der goden.	27
§ 4. Herodotus' opvatting over het contact tusschen de goden en de menschen	39
§ 5. Herodotus' opvatting over de vrijheid van den menschelijken wil	43

B. De voorspelling van den wil der goden.

Inleiding	49
§ 1. Droomen	50
a. voorspellend	51
b. raadgevend	54
§ 2. Waarzeggers	57
§ 3. Orakels	60
a. Inleiding	60
b. Religieuze beteekenis van het orakel in Delphi.	65
religieus	66
profaan-politiek	67
dubbelzinnig	69
c. Andere orakelplaatsen en anonyme orakels . .	74
d. Conclusies	78

§ 4. Uiterlijk goed waarneembare teekenen	80
a. Omina	80
b. Eigenlijke τέρατα.	81
voorspellend	82
κίβδηλα τέρατα.	84
niet voorspellend	86
c. Conclusies	90
§ 5. Gemeenschappelijke werking	91
Samenvatting	93

Afdeeling II. HERODOTUS' OPVATTING OVER DE GESCHIEDENIS.

Inleiding	96
§ 1. Herodotus' opvatting over de mythen der goden	100
§ 2. Herodotus' opvatting over de heldensagen	108
§ 3. Herodotus' opvatting over den tijd, die ligt tus- schen het einde van den heldentijd en het begin der geschiedenis	126
§ 4. Herodotus' opvatting over de menschelijke geschiedenis	130
Inleiding	130
a. Cræsus	135
b. Cyrus	146
c. Cambyses	154
d. Polycrates	160
e. Xerxes	163
f. Darius	173
g. Besluit	176
§ 5. Dubbelberichten	178
BESLUIT	199

LITERATUUR.

- ADAM, R. De Herodoti ratione historica quaestiones selectae. Berlin 1890.
- ALY, WOLF. Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seine Zeitgenossen. Göttingen 1920.
- BAARTS. Religiös-sittliche Zustände der alten Welt nach Herodot. Progr. Marienwerder 1842.
- BENEDICT, F. De oraculis ab Herodoto commemoratis quaestionum pars I. Bonnae 1871.
- BISCHOF, H. Der Warner bei Herodot. Marburg 1932.
- BLOM, J. De typische getallen bij Homerus en Herodotus. Nijmegen 1936.
- BLUM, K. L. Herodot und Ktesias, die frühesten Geschichtsforscher der Orient. Heidelberg 1836.
- BOETTICHER, G. De Θεω Herodoteo. Progr. Berlin 1830.
- BOUHIER, J. Recherches et dissertation sur Herodote. Dyon 1746.
- BREDOW, F. De Herodoti ratione theologica atque ethica. Progr. Treptow a. d. R. 1862.
- BRUNS, Ivo. Das Literarische Porträt der Griechen im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt. Berlin 1896.
- BUSOLT, G. Griechische Geschichte. Gotha 1885-1904.
- CHRIMES, K. T. M. Herodotus and the reconstruction of history. Journal of Hellenic Studies 1930, p. 89-97.
- CREUZER, Fr. Die Historische Kunst der Griechen in ihrer Entstehung und Fortbildung. 2^{te} Ausg. (J. Kayser) Leipzig-Darmstadt 1845.
- CREUZER, Fr. Herodot und Thucydides. (Deutsche Schriften, Abt. 3, Band 2, p. 590-655). Leipzig-Darmstadt 1847.
- CROISET, A. La veracité d'Herodote. Revue des études grecques I (1888) p. 154.
- CROISET, A. et M. Histoire de la Littérature Grecque. (II p. 565). Paris 1896.
- DEFFNER, A. Die Reden bei Herodot und ihre Weiterbildung bei Thucydides. München 1933.

- DAHLMANN, F. C. Herodot. Aus seinem Buche sein Leben. Altona 1823.
- DITGES, Ph. J. De fati apud Herodotum ratione. Coblenz 1842.
- DOVATOUR, A. La menace de Démarate. Revue des études grecques 50 (1937) p. 464-469.
- EGERMANN, Fr. Das Geschichtswerk des Herodot. Sein Plan. Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung. 1938 I p. 191-197; II p. 239-254.
- EICHHOFF. Ueber einige religiös-sittliche Vorstellungen des Klassischen Altertums. Progr. Duisburg 1846.
- FECHNER, J. Quantum Herodoti religio ac pietas valuerit in historia scribenda. Progr. Bromberg 1861.
- FOCKE, Fr. Herodot als Historiker. Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft I, 1927.
- FOHL, H. Tragische Kunst bei Herodot. Leipzig 1913.
- FRIEDRICH, J. Zur Glaubwürdigkeit Herodots. Die Welt als Geschichte II (1936) p. 107-116.
- FRITZ von, Kurt. Herodotus and the growth of Greek historiography. Transactions and Proceedings of the American philological Association 67 (1936) p. 315-340.
- GAISSER. Ueber die religiösen Grundideen in Herodots Weltanschauung. Progr. Rottweil 1871.
- GEFFCKEN, J. Griechische Literaturgeschichte. Heidelberg 1926. (Band I, p. 274-286; Anmerkungsband p. 245-257).
- GEINOZ, Abbé. 1) Défense d'Herodote contre les accusations de Plutarque. (Premier mémoire).
 2) Seconde mémoire, où l'on s'attache à développer le système de morale, qu'Herodote a suivi.
 3) Troisième mémoire, où l'on expose la méthode et le plan de cet Historien.
 Aanvankelijk gepubliceerd in de Mémoires de l'Académie de Belles Lettres XIX, zijn ze het best te raadplegen in het zesde deel van LARCHER. Histoire d'Herodote, traduit du Grec. (9 v.) Paris 1807.
- GLASER, K. Wunder und Rationalismus bei Herodot. Das Humanistische Gymnasium, 1932, p. 200-205.
- GLASER, K. Das Schlusswort des Herodot. Commentationes Vindobonenses, I (Wien 1935) p. 12-20.
- GLOVER, M. T. R. Herodotus. Berkeley 1924.

- GOMPERZ, Th. Griechische Denker, vooral II p. 201 e.v. Leipzig 1895.
- GUTSCHMID von, A. Kleine Schriften (herausgegeben von Fr. Rühl). Deel IV. Leipzig 1894.
- HADAS, M. Utopian sources in Herodotus. *Classical Philology* 30 (p. 113-119) 1935.
- HAUVETTE, A. Herodote, historien des guerres médiques. Paris 1894.
- HAUVETTE, A. Herodote et les Ioniens. *Revue des études grecques* I (257-296) 1888.
- HEIBERG, I. Beiträgen zur Beleuchtung des religiösen Standpunktes bei Herodot. (Festschrift til Ussing p. 91-110) 1901.
- HELLMANN, Fr. Herodots Kroisos-logos. *Neue Philologische Untersuchungen* 9tes Heft 1934.
- HENNIG, R. Kulturgeschichtliche Studien zu Herodot. *Rheinisches Museum für Philologie* 83 p. 201 e.v. 1934.
- HOFFMANN, W. Aischylos und Herodot. *Philologus* XV (p. 224-266) 1859.
- HOFFMEISTER, K. Sittlich-religiöse Lebensansicht des Herodotos. Essen 1832.
- HOWALD, E. Jonische Geschichtsschreibung. *Hermes* 58 (1923) p. 140.
- ITES, M. Die Gyges-Geschichte des Herodotos als Lehre vom Menschen. *Bayerische Blätter für das Gymnasialschulwesen* 68 (1932) p. 154.
- JAEGER, H. F. *Disputationes Herodoteae*. Göttingen 1828.
- JACOBY. Herodot. *Pauly-Wissowa Real-Encyclopädie*. Suppl. 2 (1913) p. 205-520.
- JONGH de, A. *De Herodoti Philosophia*. Trajecti ad Rhenum 1833.
- KRAPPE, A. H. Le mythe de la naissance de Cyrus. *Revue des études grecques* XLII (1930) p. 153.
- LANZANI, C. Gli oraculi greci al tempo delle guerra Persiano. *Rivista di Storia Antica*. N. S. VIII fasc. 2. 3. 4.
- LATTIMORE, R. The wise adviser in Herodotus. *Classical Philology* 34 (1939) p. 24.
- LEGRAND, Ph. E. *Hérodote*. Introduction. Paris 1932.
- LINDEMANN, J. H. Ueber des Herodotos religiöse Weltansicht. Berlin 1852.
- LINFORTH, I. M. Herodotus Avowal of silence in his account of Egypte. *Classical Philology* 7 (1918-1924) p. 269.

- LINFORTH, I. M. Greek Gods and foreign Gods in Herodotus. *Classical Philology* 9 (1926) p. I.
- LINFORTH, I. M. Named and unnamed Gods in Herodotus. *Classical Philology* 9 (1926) p. 201.
- LIPSIUS, J. H. Der Schlusz des Herodotos Werk. *Leipziger Indica* XX (1902) p. 195.
- MAYR, A. Herodot. Eine Literargeschichtliche Studie. Progr. Komotau 1877.
- MEIEROTTO, M. Mémoire sur Herodote et le but de son histoire. *Mémoires de l'Académie Royal*. Berlin 1792-1793 p. 574-655.
- MEYER, Ed. Forschungen zur Alte Geschichte. Halle a. S. 1899. I p. 153-192. Herodots Chronologie der Gr. Sagengeschichte. II p. 252-268. Herodots Weltanschauung.
- NESTLE, W. Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik. Progr. Schöntal 1908.
- NESTLE, W. Griechische Religiosität. I Von Homer bis Pindar und Aeschylos. Berlin 1930. II Vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles. Berlin 1933.
- NIESE, B. Herodot Studien. *Hermes* 42 (1907) p. 419-468.
- NITZSCH, G. W. Die Heldensage der Griechen nach ihrer Nationalen Geltung. Kiel 1841.
- OBST, E. Der Feldzug des Xerxes. *Klio* 12tes Beiheft 1914.
- OERI, A. De Herodoti fonte Delphico. Basileae 1899.
- PAGEL, K. A. Die Bedeutung des Aitiologischen Momentes für Herodots Geschichtsschreibung. Berlin 1927.
- PANITZ, H. Mythos und Orakel bei Herodot. Greifswalder Beiträge zur Literatur- und Stilforschung, 7tes heft, 1935.
- PANOFKY, H. De historiae Herodoteae fontibus. Berlin 1885.
- PFISTER, Fr. Das Gesetz der Symmetrie und das Geschichtswerk des Herodots. *Philologische Wochenschrift* 52 p. 116.
- POHLENZ, M. Herodotus. Leipzig 1937.
- POHLMANN, G. De arte qua fabellae Herodoteae narratae sint. Göttingen 1912.
- POWELL, J. E. The history of Herodotus. Cambridge 1939.
- REGENBOGEN, O. Herodot und sein Werk. *Die Antike* 1930 p. 202-248.
- RENTZSCH, O. Herodots Stellung zum alten Mythos. Progr. Dresden 1892.

- RHOER de K. W. Geschiedkundige Verhandeling over de rechte bepaling der geloofwaardigheid van Herodotus als geschiedschrijver. Haarlem 1787.
- RUNGE, H. Herodots Verhältnis zum Griechischen Volksglauben. Progr. Hildesheim 1856.
- SCHADEWALD, W. Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen. Die Antike X (1924) p. 144-168.
- SCHMID, W. Zu Herodot I I. Philologische Wochenschrift 52 p. 166.
- SCHMID-STÄHLIN. Griechische Literaturgeschichte II 1934. (Handbuch der Altertumswissenschaft VII, I, 2. Vooral p. 550-674).
- SCHOELL, A. Herodots Entwicklung zu seinem Beruf. Philologus 10 (1855) p. 40.
- SCHUBERT, R. Geschichte der Könige von Lydien. Breslau 1884.
- SCHULER, A. Ueber Herodots Vorstellung vom Neide der Götter. Offenburg 1869.
- SCHULER, A. Ueber Herodots Vorstellung von den Orakeln. Donaueschingen 1879.
- SCHULZ, ERW. Die Reden im Herodot. Greifswald 1933.
- SIEVEKING, W. Herodot. Jahresbericht.
- SITZLER, J. Bericht über Herodot.
- SNELL, Br. Bericht über Herodot. Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft, begründet von Conrad Bursian. Resp. (b. 263) 1939, (b. 147) 1910, (b. 220) 1925.
- SOURDILLE, C. Voyage d'Hérodote en Egypte. Paris 1910.
- SOURDILLE, C. Sur une nouvelle explication de la discrétion d'Hérodote. Revue des études grecques 38 (1925) p. 289.
- STEUDENER, H. Dissertatio de divinationis apud Herodotum ratione. Progr. Halle 1856.
- TAEGER, Fr. Charismatische Ideen bei Herodot. Klio 28 (N.F.X.) heft 3 (1935) p. 255.
- TAÜBLER, E. Tyche. Leipzig 1926. (Vooral p. 17-74).
- TURNER, D. W. Notes on Herodot. London 1893.
- VOGT, J. Herodot im Aegypten. Ein Kapitel zum Griechischen Kulturbewusstsein. (in : Genethliakon-W. Schmid). Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft, Heft V, Stuttgart 1929 p. 97.
- WAARDENBURG, E. De nativa simplicitate Herodoti. Lugduni Batavorum 1830.

- WECKLEIN, N. Ueber die Tradition der Perserkriege. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1876 p. 243.
- WELLS, J. Studies in Herodotus. Oxford 1923. (Vooral p. 183-205 : Herodotus and the intellectual life of his age.)
- WENDLAND, P. en POHLENZ, M. Die Griechische Proza. (Gercke-Norden I, 3, 65). Leipzig-Berlin 1924.
- WESSELING, Erh. Prolegomena zur Herodots Nachrichten über die Religion Kulturarmer Völker. Deel I. Dissertatie Bonn 1925.
- WIDE, S. Griechische Religion. (Gercke-Norden II, speciaal 3, p. 239 : Geschichte der Religiosität.) Leipzig-Berlin 1912.
- WIEDEMANN, Alf. Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen. Leipzig 1890.
- WINCKLER. Ueber die Art und den Grad der von Herodot geübten Kritik. Progr. Thorn 1865.
- WIPPRECHT, F. Zur Entwicklung der Rationalistischen Mythen-
deutung bei den Griechen. Progr. Donaueschingen I 1902.
II 1907.
- WÜST, K. Politisches Denken bei Herodot. München 1935.

INLEIDING.

Herodotus is een eigenaardige figuur in een eigenaardigen tijd. Hij leeft, wanneer de zetel van de beschaving en macht uit Jonië naar Griekenland wordt overgeplaatst; in het overgangsstadium tusschen de goedgelovige, mythen en sagen aanvaardende zesde-eeuwsche menschen en de sophistisch-scepticistische Peloponnesische oorlogsgeneratie; in den tijd, dat de conservatieve levenshouding in botsing komt met de nieuwe, vrijzinnige opvattingen, die de oudere langzamerhand verdringen en dan uitloopen op het latere liberalisme.

In deze botsing van twee geheel verschillende levenshoudingen, staat Herodotus; en een oordeel over hem als kunstenaar en historicus hangt hiermee ten nauwste samen, omdat hij met beide richtingen elementen gemeen heeft.

Slechts door dit tweevoud van levensopvattingen is het te verklaren, dat in de litteratuur de tegenstrijdigste meeningen over hem in omloop zijn. Voor de litteratuur der vorige eeuw wil ik hier, als teeken van de grenzenlooze verwarring, die erin heerscht, slechts vermelden, dat men Herodotus beschreven vindt als bewuste monotheïst, als bewuste polytheïst, terwijl ook de middenweg te vinden is in een voorstelling van Herodotus als polytheïst, maar met monotheïstischen achtergrond. Men laat hem gelooven in het bestaan van een blind noodlot; men laat hem dit noodlot identificeeren met den gemeenschappelijken godenwil en geeft een middenweg, door het noodlot voor te stellen als een « *erhabenes, unerforschliches, durch alle Zeiten fortwirkendes Weltgericht* ». Men laat hem onderscheid maken tusschen *φθόνος* en *νέμεσις*; of men laat hem die twee begrippen met elkander identificeeren. Men ziet in zijn goden rechtvaardig handelende wezens, of laat hen willekeurig handelen, alnaargelang ze zin hebben. Ook in de nieuwere literatuur, waar ik hier even nader op in zal gaan, heerscht nog eenzelfde wanorde. Nadat de rationalistische beschouwing van Herodotus door Jacoby's boek in de R. E. (1913) beëindigd was, is men Herodotus uit een ander oogpunt gaan bezien.

Men is gaan zoeken naar zijn inwendigen toestand, en wil hem uit en door zich zelf verklaren, waarbij twee richtingen te onderscheiden zijn.

Howald (1923) stelt ons Herodotus voor als een lustige bon-vivant, wiens doel het is lachend, ironisch en boosaardig het op en neergaan van het menschelijke leven te beschouwen, terwijl het geschiedkundige leven hem weinig kan interesseeren; zijn gebrek aan belangstelling voor groote politieke gebeurtenissen verbergt hij door « *antiquarische Quisquilien und nebensächliche Klatschgeschichten* »; hij gelooft nog wel, maar zijn religieuze voorstellingen zijn toch al zeer verlicht; en voor zijn mentaliteit, die gegrondvest is op frivoliteit en een volkomen gebrek aan moreele wetten, is als opvoedingsbodem slechts aan te wijzen: de koopmanskultuur der rijk geworden Klein-Aziatische steden(1).

Bij Panitz (1935) vinden we dezen « ironischen » Herodotus terug, maar in nog veel sterkere mate. Door een zeer uitzonderlijke wijze van tekst-interpretatie en een eigenaardige manier van conclusies trekken stelt deze ons Herodotus voor als de zuivere rationalist, die aan goden- en heldenverhalen niet meer gelooft en geen enkel vertrouwen meer stelt in de orakels.

Lijnrecht tegenover deze richting staat een andere opvatting, die Herodotus als een oprechte historicus wil beschouwen, niet als iemand, die (cf. Howald) slechts leuke verhaaltjes wil vertellen, of (cf. Panitz) met inwendig plezier schrijft over dingen, die hij zelf beter weet. Hier zijn eerst te vermelden de artikels, die Linforth (1919/1926) schreef. Deze hield zich uitsluitend bezig met Herodotus' opvatting over de goden en kon door een nauwkeurige tekstbeschouwing bewijzen, dat Herodotus voor heel de wereld slechts één geheel van goden aanneemt; dat hij daar de consequentie uit trekt, door de goden van andere volkeren te identificeren met de Grieksche goden, en dat hij iedere kennis over bepaalde handelingen der goden voor onmogelijk houdt.

Ook Wesseling (2) (1925) verwerpt de beschouwing van Herodotus als loutere *μυθολόγος*, typeert hem als een eerlijk historicus, teekent zijn krachtig religieus pragmatisme en ziet in het zoeken

(1) Cf. daarentegen Meyer (II p. 264/5): *Herodots Weltanschauung ist nicht auf Jonischen Boden erwachsen*.

(2) Van wiens dissertatie in Bonn slechts 't eerste deel in druk is verschenen.

van Herodotus naar teekenen van goddelijk bestuur het hoogste doel van diens geschiedschrijving.

Pagel (1927) heeft de aandacht weer gevestigd op den nadruk van de begrippen *αἰτία* en *τίσις* in Herodotus' politieke denken; ook teekent *Pagel* duidelijk de wereldbeschouwing, die van die politieke *αἰτία* en *τίσις* begrippen den achtergrond vormt: nl. het heerschen in de natuur van het natuurphilosophische begrip der nivelleering; maar toch komt hij, doordat hij de nivelleerende kracht niet ver genoeg uitstrekt, niet verder dan tot de volgende onoplosbare aporie: Herodotus is de optimist, als zijnde de verdediger van een — door de natuur bedongen — ethische nivelleeringsgedachte, maar tevens de pessimistische fatalist, als geloovend aan het noodlot.

Uit 1927 is verder nog *Focke* te vermelden, die ons echter ook geen harmonisch beeld geeft. Want eerst stelt hij ons Herodotus voor als iemand, die — zonder op oorzaken en ontwikkeling te letten — slechts naar feiten zoekt, en wel naar feiten, die een evenwichtstoestand verstoren (— niet als « Reparationen », zooals *Pagel* het opvatte, op grond van de ethische nivelleeringsgedachte, maar als eenvoudige « Reactionen » —); maar van den anderen kant stelt *Focke* ons Herodotus ook voor als iemand, die door zijn geloof aan het ingrijpen der goden in het menschelijke gebeuren tot historicus werd, omdat hij hier een samenhang in volheid van gebeurtenissen zien liet.

Regenbogen (1930) constateerde terecht voor Herodotus' werk het bestaan van drie hoofdgedachten: de nationaal-ethische gedachte (de tegenstelling, die bestaat tusschen Grieken en Barbaren), de religieus-metaphysische gedachte (de tegenstelling tusschen de sterkte van de goden en de zwakte der menschen); en het uitgroeien van het rijk der Perzen. Het essentiele verschil tusschen Herodotus en Thucydides ligt dan in het « Darüberhinaus » van den eerste, en de « Diesseitigkeit » van den tweede.

Hellmann (1934) heeft m.i. den goeden weg betreden. Hij beschrijft ons het doel van Herodotus' werk als: het bezien van de wijze, waarop de inwerking van het goddelijke op het menschelijke leven geschiedt, wanneer een mensch de hem gestelde grenzen te buiten is gegaan. Hij beschouwt terecht Cræsus' ondergang als *τίσις* voor Gyges' misdaad, en als zoodanig niet te ontwijken, welke pogingen Cræsus daar ook voor in het werk stelt. Maar ook hier is er nog tegenstrijdigheid tusschen straffende goden en een noodlot;

immers, hoe kan het Herodotus' doel geweest zijn, teekenen van goddelijk bestuur te zoeken, als hij niet overtuigd was van het bestaan van ééndrachtige bestuurders?

Als laatste is dan uit 1937 *Pohlenz* te vermelden. Als leidmotief geeft deze : het ontstaan en de geschiedenis van het Perzische wereldrijk, de Aziatische tegenstander van het om zijn vrijheid strijdende Griekenland, en bewijst dan (— in tegenstelling met Jacoby, de Sanctis, Powell e.a. —), dat om dit motief het heele werk van Herodotus als een eenheid is gerangschikt. De *ιστορίη*, het vrije onderzoek naar kennis in alles, wat met den mensch verband houdt, en de *λόγος*, het gebonden verhaal, waarin alles van uit een bepaald gezichtspunt met elkaar moet zijn verbonden, vormen, ondanks de geweldige spanning, die er vaak tusschen heerscht, toch een harmonisch geheel. Het begrijpen van het menschelijk handelen wordt gemakkelijk voor den lezer, doordat hij overal het heerschen van de godheid kan bemerken.

Mijn werk wil een poging zijn, om, steunend op Herodotus' eigen woorden, een harmonische verklaring van zijn persoon te geven.

In een eerste deel zal ik trachten een zoo volledig mogelijk beeld te geven over de ideeën, die Herodotus had over de goden, en speciaal over het ingrijpen der goden in het menschelijke leven door droomen, orakels en wonderen ; en in een tweede deel zal dan voornamelijk een uiteenzetting worden gegeven over Herodotus' kritiek en geschiedenis-opvatting in verband met hetgeen in het eerste deel is behandeld, terwijl verder ook zijn kritiek zal worden onderzocht, in zoover deze niet in verband staat met religieuze dingen.

AFDEELING I.

HERODOTUS' GELOOF EN ZIJN GELOOF IN WONDEREN.

A. ALGEMEENE GRONDSLAGEN.

§ 1. HERODOTUS : POLYTHEÏST OF MONOTHEÏST ?

Hoffmeister (1832 p. 11) stelde over de opvatting, welke Herodotus over zijn goden heeft, deze theorie op : van den eenen kant zou hij practisch, met zijn gemoed, vastgehouden hebben aan het oude, polytheïstische idee van « de goden » ; maar tevens zou hij theoretisch, met zijn verstand, reeds den eenen God aanvaard hebben. Aangezien zulk een tegenstrijdigheid tusschen gemoed en verstand bij Herodotus nooit bestaan kan hebben, verwierp *Runge* (1856 p. 6) deze opvatting ; maar door den nadruk te leggen op het verstand, dat met den eenen God rekende, concludeerde hij voor Herodotus tot een a-anthropomorphistisch monotheïsme, welke theorie door *Schuler* (1869 p. 52) werd overgenomen. Lijnrecht hiertegenover staat de opvatting van vele anderen (o.a. *Jaeger* — *Meuss* — *Gompertz*), die in Herodotus een polytheïst zagen.

Dit verschil in meening wordt ons begrijpelijk, als we zien, dat Herodotus zonder nader onderscheid te maken nu eens spreekt over *θεοί* en *δαίμονες*, en dan weer over *ὁ θεός*, *τὸ θεῖον*, *τὸ δαιμόνιον*.

Maar welke opvatting is nu de juiste? Uit talrijke teksten (1) blijkt, dat Herodotus vast wilde houden aan de oude opvatting,

(1) o.a. I 27 αἱ γὰρ τοῦτο θεοὶ ποιήσκειαν ἐπὶ νόον.

I 124 τὸ δὲ κατὰ θεοῦς τε καὶ ἐμὲ περίεις.

VII 8β θεός τε οὕτω ἄγει.

VII 17 ἐπεὶ δὲ δαιμονίη τις γίνεται ὁρμή.

VIII 13 ἐποιέετό τε πᾶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ.

IX 100 δῆλα δὲ πολλοῖσι τεκμηρίοις ἔστι τὰ θεῖα τῶν πρήγματος.

dat een hoogere macht op deze wereld inwerkte. En dit inwerken geschiedde met een wijze voorzichtigheid: III 108 καὶ κως τοῦ θείου ἢ προνοίῃ, ὥσπερ καὶ οἶκός ἐστι, ἐοῦσα σοφή (1).

Tengevolge hiervan echter moest Herodotus het oude godenbegrip veranderen. Hij kon niet religieus - pragmatisch een geschiedenis schrijven, als die geschiedenis geleid werd door een aantal goden, wier leven één beeld was van wanorde, strijd, feesten, echtbreuken en honderd andere slechte dingen meer.

Het is voor hem niet meer mogelijk, dat — als er twee partijen menschen tegen elkaar strijden — aan beide kanten een godheid meevecht. Dat was goed voor heldenliederen, voor Homerus speciaal en Hesiodus, die zelf hun goden bijnamen, gestalte en daden toedichtten (II 53).

Als Herodotus de inwerking van een godheid op de menscheelijke geschiedenis aanvaardt, moet er voor hem uit volgen ofwel het bestaan van één God, ofwel het bestaan van méér goden met volkomen denzelfden wil.

Het monotheïsme moet men echter bij hem uitsluiten, want hij weet zeker, dat de Pelasgers anonyme goden vereerden en dat ze pas heel wat later, op aanraden van het orakel, aan die goden de namen hebben gegeven, die zij uit Egypte hadden geleerd (II 52). Ook elders (o.a. I 65; VII, 141) laat hij sommige orakels over een meervoud van goden spreken (terwijl later blijken zal, dat tegenspraak tusschen Herodotus' meening en een orakel onmogelijk is). Ook buiten de orakels vinden we de uitdrukking θεοί herhaaldelijk.

Bovendien laat Herodotus zelf in meerdere gevallen een bepaalde godheid optreden en zelf straf voor krenking opleggen en opeischen. Cf. VIII 129: Bij de belegering van Potidaea komen veel Perzen om door een plotselingen vloed. Dit is straf, omdat ze Poseidons tempel en beeld geschonden hebben; IX 65: In een heiligdom van Demeter is geen enkele Pers kunnen binnenkomen. Dit is straf voor het in brand steken van haar tempel in Eleusis.

Deze twee voorbeelden beschouwde Runge slechts als inconsequenties. Dit gaat echter des te minder op, omdat het hier geen gewone verhaaltjes zijn: Herodotus spreekt zich zelf zeer

(1) cf. Nitzsch (p. 68) over « eine allgemeine Providenz », waarvan Herodotus het bestaan erkent.

duidelijk uit : VIII 129 : αἴτιον δὲ τοῦτο λέγοντες εὖ λέγειν ἔμοιγε δοκέουσι; en IX 65 : δοκέω δέ ... ἡ θεὸς αὐτῇ σφεας οὐκ ἐδέκετο ἐμπρήσαντας τὸ ἱρὸν τὸ ἐν Ἐλευσίνι ἀνάκτορον.

Herodotus heeft dus het polytheïsme behouden. Voor het inwerken van de goden op de geschiedenis is het evenwel noodzakelijk, dat er tegenover een veelheid van goden een éénheid van wil staat. Het is immers onbegrijpelijk, dat twee goden met tegenover elkaar staanden wil op de geschiedenis zóó invloed uitoefenen, dat het gebeuren toch eenvormig verloopt en dat de wijze voorzienigheid (III 108) te constateeren is. En door het aanvaarden van het bestaan van een uniformen godenwil, waardoor het wereldgebeuren geleid wordt, spreekt het van zelf, dat Herodotus het zooveel mogelijk vermijdt om handelingen aan bepaalde goden toe te schrijven, en er liever toe overgaat om veel toe te schrijven aan ongenoemde goden, m.a.w. aan het complex der goden. Zoo ontstond de singularis θεῖον, δαιμόνιον.

Nu rest nog de bespreking van ὁ θεός. Linforth (in zijn artikel : « Named and Unnamed Gods in Herodotus ») onderzocht alle namen, die Herodotus voor de goden gebruikt, en maakte in het gebruik van ὁ θεός het volgende onderscheid (p. 222 e.v.) : gedeeltelijk vat hij den naam op als een collectieve singularis (zooals ook τὸν Ἑλληνα I 69 en τῇ καμήλῳ I 80) (1), gedeeltelijk ook als een (onbepaalde) god van het godensoort (« one god out of many »).

Aan dit laatste schrijft hij echter te veel toe. Zeker, men kan ὁ θεός wel eens vervangen door een bepaalden god : b.v. VI 82 : Cleomenes gelooft in het orakel τοῦ θεοῦ ; dat is natuurlijk Apollo. En ook bij ὁ θεός ὕει en dergelijke uitdrukkingen is de identificatie gemakkelijk.

Maar in andere gevallen gaat dat niet op. Wanneer Herodotus in VIII 13 zegt : « de vloot der Perzen werd bij Artemisium door een storm geteisterd ὑπὸ τοῦ θεοῦ », interpreteert Linforth (p. 225) : de god (die den storm veroorzaakte) (2). Dat is mis. Herodotus

(1) In tegenstelling dus met Gaisser (p. 23/4), die in dit singularis-gebruik een trek naar monotheïsme zag.

(2) Identificatie met Poseidon lijkt mij niet gerechtvaardigd, omdat uit den context blijkt (ἐποιέρό τε πάν), dat niet alleen de storm bedoeld wordt, maar alle op elkaar volgende rampen : (cf. c. 12) schipbreuk, storm bij de Pelion, aanstonds daarna een zeegevecht, gevolgd door regen, sterke strooming en donder.

bedoelt hier zeker : de eenstemmig optredende goden, en kan dan ook in VIII 109 Themistocles laten zeggen : « Niet wij hebben dat alles zoo prachtig bereikt, ἀλλὰ θεοί τε καὶ ἥρωες, die het aan één man niet gunden om tegelijkertijd over Azië en Europa te heerschen ». Hetzelfde geldt voor IX 78, waar Lampon na den slag bij Plataeae tegen Pausanias zegt : « καὶ τοὶ θεὸς παρέδωκε om, Hellas beschermend, roem te behalen », waarbij men weer met evenveel recht naar den pluralis in VIII 109 kan verwijzen.

Sterke bewijskracht heeft VI 82 : Wanneer Cleomenes in Sparta ervan beschuldigd wordt, door omkooprij te hebben afgezien van de verovering van Argos, verdedigt hij zich als volgt : hij had gedacht, dat door het vernietigen van een heilig domein van den heros Argos ἐξεληλυθέναι τὸν τοῦ θεοῦ χρησμόν. Daarom wilde hij zijn tocht niet voortzetten, voordat hij wist, of ὁ θεός hem de verovering van het landschap Argos zou toestaan. Om dit te weten te komen offert hij in den tempel van Hera, en concludeert uit een wonder, dat aan Hera's beeld geschiedt, dat hem de verovering niet lukken zal, maar dat hij door de verovering van het heilige Argos-domein reeds alles bereikt heeft, ὅσον ὁ θεὸς ἐβούλετο γενέσθαι. Daarom ziet hij van zijn tocht af. Linforth (p. 225) zegt nu terecht : τὸν τοῦ θεοῦ χρησμόν is de spreuk van Apollo. De godheid, die Cleomenes in het Heraeum consulteert, is dus ofwel Apollo of Hera. Omdat Herodotus zelf niet had kunnen zeggen, wie het precies geweest was, sprak hij slechts neutraal over ὁ θεός « *the god, who is directing the affaire* ». Men kan beter zeggen : Als Herodotus Cleomenes in een tempel van Hera (de kortst bijgelegen tempel) laat vragen over een orakel τοῦ θεοῦ (die zeker Apollo is) en over den wil van ὁ θεός (die onbepaald is), dan blijkt daar duidelijk uit, dat voor Herodotus de wil van Apollo, Hera en den onbepaalden god dezelfde is. En in dat geval is ὁ θεός niet « *the god, who is directing* », maar de godheid, de goden in het algemeen.

Tenslotte nog een bewijskrachtig voorbeeld I 45. Wanneer Cræsus' zoon door een ongelukkige daad van Adrestus gedood is, zegt Cræsus : εἰς δὲ οὐ σύ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἴτιος, ... ἀλλὰ θεῶν κού τις. Tegenover dit onbepaalde vinden we I 87 : αἴτιος δὲ τούτων ἐγένετο ὁ Ἑλλήνων θεός, waarmee in Cræsus' mond zeker de Delphische Apollo bedoeld is. Maar tegenover dit bepaalde staat weer I 87 : ἀλλὰ ταῦτα δαίμοσι κου φίλον ἦν οὕτω γενέσθαι. Ook dit wijst erop, hoe weinig zin het heeft, om naar een bepaalden god

te zoeken, zooals Macan (1) en How and Wells (2) het doen, of om het goddelijke ingrijpen toe te schrijven aan een individueelen, onbepaalden god, zooals Linforth het doet. Te billijken lijkt mij de (door Linforth 226 geciteerde) vertaling van Goodley, die al dergelijke wendingen vertaalt door « heaven ». Deze vertaling immers veronderstelt het bestaan van een eensgezinden wil van alle hemelsche goden.

§ 2. HERODOTUS' OPVATTING OVER DE VERHOUDING TUSSCHEN GODEN EN FATUM.

Voor de oude Grieken was het noodlot, zooals wij dat uit Homerus leeren kennen, een onveranderlijke, dwingende, onontkoombare wet, die in haar werkingssfeer zoowel de goden als de menschen omvatte. Reeds Creuzer (p. 92) merkte op, dat dit idee niet vrij kon blijven van inconsequenties. Zoo waren dan ook de Grieken gewoon de werkingen van de natuurwetten te beschouwen als vrije handelingen der goden; en iedereen wist, van hoe groot belang in een gevecht voorzichtigheid of roekeloosheid was voor het behoud of het verlies van het leven. Het is dus begrijpelijk, dat Herodotus een andere opvatting over het noodlot moest hebben, vooral ook in verband met het geloof in een goddelijk ingrijpen in de menschelijke geschiedenis. Doordat hij echter gedeeltelijk vasthoudt aan de oude terminologie, valt niet aanstonds in het oog, hoe hij zich deze kwestie voorstelt, en het gevolg daarvan is, dat we in de literatuur weer zeer verschillende opvattingen vinden, die we in drie groepen kunnen indeelen.

In de eerste groep zijn De Jongh, Jacoby en Legrand te vermelden. Deze spreken zich over de verhouding tusschen fatum en voluntas deorum niet uit. De Jongh (§ 3) stelde er zich mee tevreden te constateeren, dat bij Herodotus soms het fatum, soms Zeus (— waarbij hij verwijst naar het orakel in VII 141 —) de hoogste macht in handen had, terwijl de dingen soms ook neutraal (-ἐκ θεοῦ IX 16 !! -) gebeurden. Van een poging om

(1) R. W. Macan. *Herodotus*. Books IV — VI London 1895.
Books VII — IX London 1908.

(2) How and Wells. *A commentary on Herodotus*. Oxford 1912.

deze drie hoofdmachten boven of naast elkaar te ordenen, ontbreekt ieder spoor. Jacoby en anderen, die de Herodoteïsche kwestie van een ander standpunt uit bezien, spreken hier niet over, terwijl volgens Legrand Herodotus over deze zaak niet ernstig nagedacht heeft : p. 133 « *il n'avait pas la tête philosophique* ».

In de tweede groep zijn die schrijvers te vermelden, volgens welke er bij Herodotus een groot verschil bestaat tusschen fatum en voluntas deorum. Boetticher (1830) beschouwde het fatum als iets onafhankelijks, dat boven de goden stond, waarvan alles afhing en waarvan de goden de voltrekkers waren. Deze bezetten dus een volkomen secundaire plaats, aangezien zij slechts behoefden te voorspellen en uit te voeren, wat volgens het fatum moest gebeuren ; door Winckler (1865 p. 22) werd deze theorie overgenomen. Hoffmeister (1832 p. 11) meende aan beide machten speciale werkzaamheden te moeten toeschrijven. Volgens hem gaf het fatum den menschen ongeluk, de goden echter geluk. Ook deze meening van Hoffmeister is niet te aanvaarden, omdat zij, evenals zijn meening over polytheïsme en monotheïsme, tweeslachtig is en de kern tot inconsequenties in zich draagt. Want omdat hij de goden ook beschouwt als de voltrekkers van het noodlot, zouden zij tegelijkertijd de gevers van het goede en de bewerkers van het kwade zijn. En dat is onmogelijk. Mayer (1877) veranderde de opvatting van Boetticher-Winckler in zooverre, dat hij de goden beschouwde als dienaren van een onafhankelijk fatum, dat evenwel niet zonder maat en zonder recht regeerde, maar « *ein erhabenes, unerforschliches, durch alle Zeiten fortwirkendes Weltgericht* » was. In de laatste jaren is alleen Bischof (1932 § 6) weer opgekomen voor de oude theorie, dat goden en fatum afzonderlijke machten zouden zijn, voor welke meening hij zich baseert op de bij Herodotus vaak voorkomende uitdrukkingen ἐπιγίνεσθαι τάδε of τοιόνδε τι, οὐκ ἐξεγένετο, καταλαμβάνειν, συνήνεικε e. a., waar we aanstonds nog op terugkomen.

Tot de derde groep behooren de schrijvers, die voor Herodotus het fatum identificeeren met de voluntas deorum : Jaeger (1828), Ditges (1842), Runge (1856), Schuler (1869), Gaisser (1871), Meuss (1888) en Regenbogen (1930), die over de dwaasheid van Candaules p. 228 opmerkt: « *die ein Schicksalsschlag ist, oder Götterwille — das gilt gleich* ».

Welke opvatting is nu de juiste? Dat Herodotus, die telkens

weer wijst op den grooten invloed, die de goddelijke macht uitoefent, zich over deze zeer principieele kwestie geen zuiver idee gevormd heeft, is niet te aanvaarden. Immers, iemand, die in de geschiedenis steeds weer het goddelijke ingrijpen wil laten zien, moet er zich toch eerst zelf van bewust zijn, of dat goddelijk ingrijpen altijd mogelijk is, of dat het vaak door iets anders (het fatum) wordt belemmerd. Dat wil nog niet zeggen, dat hij ons zijn opvattingen als een wijsgeerige leer moet voorleggen: een filosoof is Herodotus niet. Maar uit de manier, waarop hij zijn figuren beschrijft, moeten we toch kunnen opmaken, welk standpunt hij zelf inneemt.

Dat er voor hem verschil zou bestaan tusschen fatum en voluntas deorum, lijkt onwaarschijnlijk. Wij kunnen immers a priori reeds vaststellen, dat hij, door het aanvaarden van een wijze, goddelijke voorzienigheid, niet dulden kan, dat deze door een willekeurig werkend en onafwendbaar noodlot te niet gedaan wordt. Verder zullen wij nog herhaaldelijk zien, dat de plotselinge ongevallen, die de door Herodotus beschreven figuren ondergaan, niet toegeschreven worden aan een onafhankelijk fatum, maar aan rechtvaardige, goddelijke inwerking. Zoo is het feit, dat Cræsus, op het toppunt van zijn macht staande, zijn zoon en eenigen opvolger verliest, geen slag van het noodlot, maar een νέμεσις ἐκ θεοῦ (I 34). En ook het, door de Grieken als noodlot beschouwde, plotselinge neerstorten in het ongeluk is volgens Herodotus geen werking van het noodlot, maar werking van de godheid (VIII 10 φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν).

Dan moet dus de laatste opvatting de juiste zijn, dat voor Herodotus fatum gelijk is aan voluntas deorum, als tenminste de argumenten, die hiertegen ingebracht worden, te weerleggen zijn. Deze argumenten zijn: 1) de talrijke χρῆν en δεῖ gevallen; 2) de uitdrukkingen ἐπιγίνεσθαι τάδε etc., waar Bischof op wees; 3) het orakel I 91: τὴν πεπωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ.

Tusschen de voorbeelden van de eerste groep vinden wij er inderdaad vele, die de gedachte aan een onafhankelijk fatum uitsluiten door het aangeven van goddelijke werking:

I 120. Uit een droom (— en droomen komen van God I 210 —) voorspellen de Magiërs over Mandane's kind: ὥς βασιλεῦσαι χρῆν τὸν παῖδα. Cyrus wordt inderdaad koning, en wel met klaarblijkelijke

hulp der goden, die ook de voorspellers waren. Op den dag, waarop Mitradates den pasgeboren Cyrus van Harpagus krijgt, heeft zijn vrouw — *κως κατὰ δαίμονα* — een dood kindje gebaard (I 111). Ook Cyrus zelf erkent later (I 126) *θείη τύχη* geboren te zijn.

II 55. De in Dodona verschenen duiven (— volgens Herodotus zouden het jonge meisjes geweest zijn —) zeggen, *ὡς χρεὸν εἶη μαντήιον αὐτόθι Διὸς γενέσθαι*. De inwoners begrepen aanstonds *θεῖον εἶναι τὸ ἐπαγγελλόμενον αὐτοῖσι*.

II 133. *δεῖν γὰρ Αἴγυπτον κακοῦσθαι ἐπ' ἔτεα πεντήκοντά τε καὶ ἑκατόν*. Dit bericht komt uit het orakel van de godin Leto, en als Mycerinus het hoort, schimpt hij *τῷ θεῷ*.

II 161. *ἐπεὶ δέ οἱ ἔδεε κακῶς γενέσθαι*. In het geval van Apries vinden we geen directe aanduiding van goddelijk ingrijpen: deze lijdt echter een nederlaag (— en wordt dan afgezet —) op een tocht tegen de Grieken, die op orakel-, dus goddelijk bevel, gedurende een bepaalden tijd in Cyrene zouden heerschen. Verder wijst ook Apries' gezegde in II 169: *μηδ' ἂν θεόν μιν μηδένα δύνασθαι παῦσαι τῆς βασιλείης* op goddelijke werkingssfeer.

III 43. Amasis ziet in, dat het onmogelijk is een mensch te verlossen *ἐκ τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι πρήγματος*. Dit inzicht krijgt hij na een *θεῖον πρήγμα*: het terugvinden van den ring van Polycrates.

IV 79. *ἐπεῖτε δὲ ἔδεέ οἱ* (Scyles) *κακῶς γενέσθαι*, terwijl even verder sprake is van *ὁ θεὸς* en *οὗτος ὁ δαίμων*.

V 92d. *ἔδει δὲ ἐκ τοῦ Ἡετίωνος γόνου Κορίνθῳ κακὰ ἀναβλαστεῖν*. Door het *θείη τύχη* lachen is het kindje van Labda van den dood gered.

VII 10 d. ... *ἔσσωται δὲ ὑπὸ τῆς τύχης τὸ βούλευμα*. Maar twee regels verder: *ὁρᾷς τὰ ὑπερέχοντα ζῶα ὡς κεραυνοὶ ὁ θεός*.

VII 17. In een droom wordt aan Artabanus door de goden medegedeeld, dat hij *τὸ χρεὸν γενέσθαι* niet kan afwenden. Artabanus interpreteert dit zelf als een goddelijke werking door zijn woorden in VII 18: *ἐπεὶ δὲ δαιμονίη τις γίνεται ὁρμή, καὶ Ἕλληνας, ὡς οἴκε, φθορὴ τις καταλαμβάνει θεήλατος...*

VIII 53. *ἔδεε γὰρ κατὰ τὸ θεοπρόπιον πᾶσαν τὴν Ἀττικὴν τὴν ἐν τῇ*

ἡπίερω γενέσθαι ὑπὸ Πέρσῃσι. Het orakel, waar hierop gedoeld wordt, (VII 141) toont duidelijk aan, dat de Olympische Zeus het heft in handen heeft.

Men ziet, dat men in geen van deze gevallen genoodzaakt is het bestaan van een onafhankelijk fatum te aanvaarden. Steeds is een god of een goddelijk iets in de nabijheid om veeleer het tegendeel te bewijzen.

De andere voorbeelden zijn niet zoo sterk. Soms blijkt uit een door god gegeven orakel, of spreuk, dat er iets gebeuren zal ; dit wekt dan natuurlijk eenigszins den indruk van « moeten » op. Zoo VI 135 : Als de Pariërs in Delphi vragen, of zij Timo mogen dooden, weigert het orakel dit : *δεῖν γὰρ Μιλτιάδεα τελευτᾶν μὴ εἶ* en daarom was Timo bij hem verschenen, als aanleiding tot de gebeurde rampen ; VIII 62 Themistocles dreigt — tegen Eurybiades — naar Siris te vertrekken : *καὶ τὰ λόγια λέγει ὑπ' ἡμέων αὐτὴν δέειν κτισθῆναι*. VIII 141. De Lacedaemoniërs herinneren zich *τῶν λογίων, ὥς σφας χρεόν ἐστι ... ἐκπίπτειν ἐκ Πελοποννήσου*. IX 42. *ἔστι λόγιον, ὥς χρεόν ἐστι*, dat de Perzen zullen omkomen, na het Delphische heiligdom geplunderd te hebben.

In enkele andere gevallen vinden wij geen enkel goddelijk iets vermeld (I 8 Candaules ; V 33 over de inwoners van Naxos ; VI 64 over Demaratus' afstamming ; IX 109 over Artaynte). Toch is de bewijskracht van deze voorbeelden gering. Want later zullen we zien, dat hier overal sprake is van vergelding voor misdaden (meestal innerlijke of uiterlijke overmoed) en deze straf is altijd godenwerk. En bovendien vinden wij nog IX 16. Dit is weliswaar een uitspraak van één der Perzen, maar Herodotus is het er zeker mee eens, daar hij den indruk ervan nog versterkt, door te vermelden, dat het verhaal al bekend is geworden, vóórdat het in vervulling ging : *ὃ τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπῳ*. Hier staat dus in duidelijke woorden, wat men bij het lezen van het voorafgaande reeds voelde, en waar Herodotus zijn lezers als het ware op voorbereidde. En wanneer men met IX 16, III 65 vergelijkt : *ἐν τῇ γὰρ ἀνθρωπότηι φύσι οὐκ ἐνὴν ἄρα τὸ μέλλον γίνεσθαι ἀποτρέπειν*, dan blijkt daaruit — behalve de antithese tusschen menschelijke zwakte en goddelijke sterkte — het identiek zijn van *τὸ μέλλον γίνεσθαι* en *ὃ τι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ*.

Het tweede argument, dat tegen de gelijkheid van fatum en

voluntas deorum wordt aangevoerd, bestaat in de, vooral door Bischof (§ 6) ter sprake gebrachte, uitdrukkingen ἐπιγίνεσθαι τάδε of τοιόνδε τι, οὐκ ἐξεγένετο e.a.. Toch bewijzen dergelijke dingen niets omtrent het heerschen van een « toeval ». Het kan een mensch wel eens toeschijnen, dat iets door een toeval gebeurt, maar dan komt dat door eigen menschelijke kortzichtigheid, welke echter bij Herodotus door zijn talrijke reizen en al wat hij daarop leerde, door zijn buitengewone levenservaring en kennis der oudheid bijna niet meer in aanmerking komt. Om zijn opvatting kracht bij te zetten, haalt Bischof de gevallen aan, waarin gesproken wordt over τύχη, συντυχίη, εὐτυχίη. Dat hierbij echter sprake is van goddelijke inwerking, wordt afdoende bewezen door uitdrukkingen als θείη τύχη χρᾶσθαι (III 139) (1), θείη τύχη (I 126, IV 8, V 92). Nog duidelijker is IX 91 κατὰ συντυχίην θεοῦ. Bovendien beteekent κατὰ δαίμονα (I 111), κατὰ θεούς (I 125) precies hetzelfde als θείη τύχη in I 126.

Nu rest ons nog de bespreking van het derde argument, de bekende uitdrukking van het orakel van Delphi I 91: τὴν πεπωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ. Men moet aannemen, dat Herodotus deze uitspraak met zijn eigen gedachtengang in overeenstemming heeft weten te brengen. Want in verband met zijn onbeperkt geloof in en vertrouwen op het orakel, is het onmogelijk, dat er zulk een groot verschil zou bestaan tusschen een orakelspreuk en zijn eigen meening (2).

I 14 leert ons : ὥς Ἡρακλείδῃσι τίσις ἦξει ἐς τὸν πέμπτον ἀπόγονον Γύγω. Alle goden hebben dus in hun uniforme wilsuiting besloten, dat de vijfde afstammeling van Gyges met zijn ondergang diens daad zou boeten. Nu heeft Apollo zich, wegens de reusachtige geschenken, die hem door Cræsus werden aangeboden, laten verleiden, niet om het vastgestelde lot te veranderen, maar om Cræsus een klein plezier te doen, om hem een uitstel van drie jaren te verleenen als dank voor alle gaven.

Het lot zelf, de ondergang van Cræsus als straf voor Gyges' daden, wordt volkomen ten uitvoer gebracht. Zelfs de godheid Apollo kan daar niets meer aan veranderen, al zou hij het ook wil-

(1) Stein vertaalt dit door « divino quodam instinctu ».

(2) Niet aanvaardbaar is de theorie van Jaeger (p. 36/37), die in I 91 een « *sententia Homerica* » zag, die slechts vermeld wordt, maar geen waarde heeft voor Herodotus' opvatting.

len (1). Wij kunnen nog verder gaan : als het noodlot een van de goden onafhankelijke macht was, zou Apollo zelfs dat uitstel van drie jaren niet hebben kunnen geven! Ook in dit antwoord van de Pythia mogen we dus niet denken aan een boven de goden staand onafhankelijk fatum, maar aan een door de gezamenlijke goden vastgestelden gang van zaken, waaraan de afzonderlijke goden zich niet meer kunnen onttrekken. Na de weerlegging van alle argumenten, kunnen we dus besluiten met deze conclusie : niet een onafhankelijk fatum regeert, maar de goden(2) : VII 8a ἀλλὰ θεός τε οὕτω ἄγει!

§ 3. HERODOTUS' OPVATTING OVER HET BESTUUR DER GODEN.

Reeds vele schrijvers (3) hebben erop gewezen, dat Herodotus vaak werkt met de κύκλος-gedachte.

Hij bedoelt daarmee, dat vele dingen klein beginnen, dan groeien en vervolgens, na gedurende een korten tijd op hun toppunt gestaan te hebben, plotseling weer neergeworpen worden. Zóó voornaam is dit principe voor den opbouw van Herodotus' werk, dat het reeds in het proœmium zijn plaats vindt: I 5 τὰ γὰρ τὸ πάλαι μεγάλα ἦν, τὰ πολλὰ σμικρὰ αὐτῶν γέγονε· τὰ δὲ ἐπ' ἐμεῦ ἦν μεγάλα, πρότερον ἦν σμικρὰ. τὴν ἀνθρωπινήν ὣν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τῶντῳ μένουσαν etc. Nog duidelijker is I 207 (in een συμβουλία-scène, en dus zeker Herodotus' eigen opvatting, waarover later meer,) : μάθε, ὥς κύκλος τῶν ἀνθρωπίνων ἐστὶ

(1) Een analoog geval vinden we in VII 140-141.

In het eerste orakel wordt aan de Atheners een volkomen ondergang voorspeld. Het tweede orakel, dat hun gegeven wordt, wanneer ze als smeekelingen terug keeren, begint met de woorden : οὐ δύναται Παλλὰς Δί' Ὀλύμπιον ἐξιδάσασθαι, maar geeft de Atheners toch een kleine gunst, n.l. een goeden raad (den houten muur), waar in het eerste orakel nog niets van gezegd was.

(2) Cf. ook Wilamowitz over Sophocles in Hermes XXXIV (1859) p. 55. « *Nicht ein blindes Schicksal steht über den Menschen, kein Neutrum, sondern ein allsehender Gott, mit seinem Willen* ».

(3) o.a. Hoffmeister 1832 (p. 23).

Runge 1856 (p. 13).

Gaisser 1871 (p. 11).

Wells 1923 (p. 192).

Focke 1927 (p. 5).

Bischof 1932 (p. 14).

Hellmann 1934 (p. 97).

πρηγμάτων (1), περιφερόμενος δὲ οὐκ ἔῤ̃ αἰεὶ τοὺς αὐτοὺς εὐτυχεῖν. Verder nog III 40 etc.

In hoeverre dit Herodoteïsche principe te danken is aan het πάντα ρεῖ van Heraclitus, is moeilijk uit te maken. Hij zou het hebben kunnen overnemen van Cratylus (den leermeester van Plato), dien Herodotus in zijn Atheenschen tijd zeker gekend heeft. Meer dan die mogelijkheid durft Nestle (2) hier evenwel niet aannemen.

Een andere verklaring, die Regenbogen p. 242 geeft, is, dat de κύκλος - gedachte bij Herodotus gebaseerd is op zijn ervaring, dat groote macht steeds in val overgaat. Geen sophistische invloed dus, maar empirisme (cf. p. 201).

De bestuurders van dezen κύκλος zijn de goden. Zij hebben aan den mensch een zekere bewegingsvrijheid gegeven, die niet onbeperkt is, maar gebonden aan bepaalde grenzen. Zoodra een mensch buiten deze grenzen gaat, wordt hij gestraft. Deze opvatting wordt het best geïllustreerd door Amasis' brief aan Polycrates III 40: « Je voortdurend groot geluk bevalt me niet. Menschen mogen niet altijd gelukkig zijn, want dan worden de goden afgunstig. Het beste is, nu eens gelukkig te zijn en dan weer tegenslag te hebben. Berokken je zelf daarom eenige schade, anders loopt het mis met je » (3). Te vergelijken hiermee zijn vooral de woorden van Artabanus VII 10^e: « Je ziet, dat god de wezens, die boven de andere uitsteken, neerbliksemt en niet hoogmoedig over zich zelf laat denken.... Want god houdt ervan alles, wat boven zijn omgeving uitsteekt, te besnoeien... want god laat niemand groot van zich denken, dan zich zelf ».

Zooals de godheid in de natuur door wijze verdeeling der krachten een zekere gelijkmatigheid en orde (4) tracht te bewaren, zoo heeft ze ook in het leven van de menschen bepaalde grenzen getrokken, welker schending ze in geen geval dulden zal. Wanneer

(1) M. i. moet men bij deze ἀνθρωπία πρήγματα aan een antithese denken met verzwegen θεία πρήγματα. Voor deze laatste bestaat geen κύκλος; de goden leven in een steeds gelijkmatigen toestand. Cf. Wells p. 192.

(2) Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik, § 1.

(3) Reeds Creuzer (Hist. Kunst, p. 116/117) sprak over middelmaat en de daaruit volgende plicht tot matiging.

(4) cf. II 52. De Pelasgers noemden hun goden aldus, als κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα. Nestle (Her. Verhältnis z. Phil. & Soph. § 1) denkt aan invloed van Cratylus' etymologie, terwijl Wells (p. 197) aan invloed van Anaxagoras denkt. In Plato (Crat. p. 137a) wordt het woord van θέω afgeleid.

de mensch hier echter geen rekening mee houdt en zijn grenzen te buiten gaat, komt hij in aanraking met den $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu$.

Naast dezen term vinden we echter bij Herodotus ook den term $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\kappa\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$. Hoe is nu de verhouding tusschen $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (— een slechte, menschelijke karaktertrek, overgebracht op de anthropomorphistisch voorgestelde goden —) en de $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$ (— bestaande in een rechtvaardige straf voor bedreven misdaden —)?

In de literatuur hierover vinden we weer twee richtingen. Een gedeelte der schrijvers is van meening, dat er groot verschil bestaat tusschen $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ en $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$. Te vermelden zijn hier *Dahlmann* (1823 p. 176), die als parallel wijst op het bestaan van een « *neidische* » godheid bij de Hebreëën; *Hoffmeister* (1832 § 7), die $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ verklaarde door er op te wijzen, dat een gelukkig leven de goden tegen de kin stuit, omdat zij zelf, gebonden aan de $\mu\omicron\iota\pi\alpha$, ook niet geheel gelukkig konden zijn (— welk argument echter vervalst, daar *fatum* en *voluntas deorum* identiek zijn —); *De Jongh* (1833 p. 32); *Runge* (1856 p. 16, wiens theorie in 1871 door *Gaisser* werd overgenomen) was van meening, dat de $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$ gericht was op de « *innere Ueberhebung* » en de $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ op het « *aüssere Uebermass* ». Hoe subtiel echter dit onderscheid is, blijkt reeds hier uit, dat zoowel *Runge* als *Gaisser* moeten erkennen, dat de uitwendige hybris op zijn minst naaste oorzaak is van de inwendige verheffing; *Schuler* (1869 § 5) nam deze inwendige hybris-karakteriseering over, maar bleef desondanks onderscheid maken tusschen rechtvaardige straf ($\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$) en onrechtvaardige straf ($\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$) en als voorbeeld van dit laatste beschouwde hij vooral *Glaucus'* straf; *Wells* (1923 p. 194) constateert het naast elkaar staan van invloed der tragici, volgens welke zonde steeds straf veroorzaakt, en van het algemeen verspreide geloof in een « *divine jealousy* ».

Tusschen deze opvatting en de schrijvers, die $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\varsigma$ en $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ met elkaar identificeeren zijn te vermelden *Legrand* (1932 p. 155), die nog wel onderscheidt tusschen « *la notion d'un dieu juste et vengeance* » en « *celle des dieux jaloux* », maar toch ook iedere werking van deze laatste beschouwt als « *un acte de justice* »; *Deffner* (1933 p. 61), die de taak van den $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ ziet in de « *Wiederherstellung des Gleichmasses* », wat op rechtvaardige straf wijst, en *Pohlenz* (1937 p. 125), volgens welken $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ « *nicht Neid oder Willkür ist, sondern Ausdruck des religiösen Glaubens an die Unverbrüchlichkeit der*

göttlichen Weltordnung, die kein Ueberschreiten menschlicher Grenzen duldet ».

Uitdrukkelijk spreken zich voor identificatie uit (afgezien van Valckenaer ad III 40) Meuss (1888 p. 19), die bewijst, dat ieder φθόνος-geval door daadwerkelijke hybris is gekarakteriseerd ; Lindemann (1892), die zich vooral tegen Schuler keert door er op te wijzen, dat Glaucus (het voorbeeld volgens Schuler van onrechtvaardige straf φθόνος) wel degelijk schuldig was door zijn poging tot meeneed (1) ; en tenslotte Glover (1924), die p. 286 schrijft: « *In his own voice Herodotus more explicitly shows his belief in divine judgments rather than divine envy* » en p. 287 « *it is justice, retribution rather than envy, that he reads in the divine dealings, though he writes with a loving hand the words of Solon or Artabanus* ».

Een beschouwing der φθόνος-gevallen zal bewijzen, dat deze laatste opvatting de juiste is.

I 32. Solon zegt tegen Cræsus te weten : τὸ θεῖον πᾶν ἐὼν φθονερόν τε καὶ παραχῶδες. Dit wordt tegen Cræsus gezegd op het oogenblik, dat deze vertoornd is, omdat Solon hem niet als den gelukkigsten man wil beschouwen (inwendige ὕβρις). Als Herodotus zelf het woord weer opvat, zegt hij (I 34) : na Solons vertrek ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὥς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον.

III 40. Amasis, die ook door Solon bezocht is (2) en diens leer heeft overgenomen, schrijft aan Polycrates, wetende τὸ θεῖον ὥς ἐστι φθονερόν. Afgezien van zijn misdadig optreden tegen Pantagnotus en Syloson is Polycrates ook door zijn voortdurend μεγάλως εὐτυχεῖν (3) buiten de menselijke grenzen gegaan en dus is het komend onheil als straf te beschouwen.

VII 100. Artabanus zegt, dat god er van houdt τὰ ὑπερέχοντα te vernietigen. Zoo kan god een reusachtig leger door een klein laten vernietigen, ἐπεὶ ὁ θεὸς φθονήσας φόβον ἐμβάλη.

(1) Cf. de woorden van de Pythia : ἡ δὲ Πυθίη ἔφη τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι ἴσον δύνασθαι. En meeneed is in de oogen der goden een groot vergrijp, omdat met hen zelf de spot wordt gedreven. Cf. Hoffmeister p. 65 en de Jongh p. 45, die naar Hesiodus' verzen over een meeneedige verwijst.

(2) Historisch? cf. p. 136 en 160.

(3) Cf. III 39 πάντα οἱ ἐχώρει εὐτυχέως.

III 40 πολλῶ δὲ ἔτι πλεονός οἱ εὐτυχίης γινομένης.

VII 46. ὁ δὲ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερός ἐν αὐτῷ εὐρίσκεται ἐών. Beide keeren tegen Xerxes, de overmoedigste figuur van Herodotus' geheele werk.

VIII 109. Als deze φθόνος Xerxes getroffen heeft, komt Themistocles er nog even op terug: « Niet wij hebben dit alles teneinde gebracht, maar de goden, οἱ ἐφθόνησαν ἄνδρα ἓνα τῆς τε Ἀσίης καὶ τῆς Εὐρώπης βασιλεῦσαι ἐόντα ἀνόσιόν τε καὶ ἀτάσθαλον. Hier komt de φθόνος nog korter bij de νέμεσις, aangezien Xerxes duidelijk als misdadiger wordt aangeduid.

Drie feiten, die we uit deze vijf gevallen kunnen afleiden, bewijzen, dat voor Herodotus φθόνος identiek is met νέμεσις:

1) Herodotus gebruikt zelf het woord φθόνος niet.

2) Als hij zelf op dien — door anderen genoemden — φθόνος doorgaat, gebruikt hij den term νέμεσις ἐκ θεοῦ. Deze argumenten worden nog versterkt door het feit, dat Solon τὸ θεῖον voor παραχῶδες hield, wat echter door Herodotus practisch weerlegd wordt, doordat hij ons Cræsus' hoogmoed en den samenhang tusschen Cræsus en Gyges laat zien.

3) Wij zien φθόνος overal pas dan optreden, als een mensch schuldig is door de overtreding van de hem gestelde grenzen.

Al laat Herodotus bepaalde personen in zijn werk den volks-term φθόνος τῶν θεῶν nog gebruiken, hij zelf sluit aan bij Aeschylus (1), is als het ware een voorlooper van Plato (2) en Aristoteles (3), doordat hij zijn goden vrij houdt van de onzedelijke smet van den nijd, die het volk hun toeschreef (4).

Deze poging om zich de goden voor te stellen als zedelijk goede figuren — die dan ook slechts in goede dingen behagen scheppen — vinden we nog in andere dingen terug. Zoo gelooft hij het verhaal der Chaldeeërs niet (I 182), dat de godheid 's nachts

(1) Cf. Heiberg (p. 107), en Pohlenz (p. 116), die o.a. op Persae 747 verwijst, waar Darius klaagt: « Zeus strafte mijn zoon, die in jeugdigen overmoed als sterveling dacht de goden te kunnen overweldigen ».

(2) Plato. Phaedr. 247a. ὁ φθόνος ἔξω τοῦ θείου χοροῦ ἵσταται.

(3) Aristoteles. Metaph. I 2 οὔτε τὸ θεῖον φθονερόν ἐνδεχέται εἶναι, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν παροιμίαν πολλὰ ψεύδονται δοιοί.

(4) Herodotus vermeldt in het tweede boek niets over een eventueel bestaand fatum of φθόνος bij de Aegyptenaren. Ook dit heeft misschien bijgedragen tot identificatie van fatum en voluntas deorum en φθόνος en νέμεσις, daar hij immers den Griekschen godsdienst afhankelijk acht van den Aegyptischen.

in den tempel bij een vrouw komt slapen (*ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες*) (1). Hoewel het zedelijke motief hier misschien niet het hoofdmotief is, is het toch opmerkenswaardig, dat b.v. de verschijning van Pan en Triton (VI 103 en IV 79) slechts vermeld wordt met *ἔλεγε* en *λόγος ἐστι*, terwijl hij hier in I 182 het hem vertelde pertinent ontkent, nu er iets onzedelijks bij te pas komt (2).

Indirect komt hetzelfde streven tot uiting bij het identificeren van vreemde goden met de Grieksche. Herodotus identificeert ze immers allemaal, behalve Cybebe (— ondanks het feit, dat die reeds vroeger met Rhea gelijk gesteld was, en bovendien zeer bekend was, daar de verwoesting van Athene straf was voor het verbranden van Cybebes tempel in Sardes VI 102 —), Pleistorus, een inheemschen god der Apsinthiërs (IX 119) en Salmoxis, een Getischen god (IV 94). Terecht merkte Linforth (3) op, dat dit niet identificeren hieruit voortkomt, dat hun riten te wreed waren om aan een god te behagen (4). Bij Pleistorus en Salmoxis komen immers menschenoffers voor en bij Cybebes dienst ontmanning.

Kunnen we nu, na gezien te hebben, dat Herodotus door af te wijken van het volksgeloof en door het niet aanvaarden van verhalen van priesters zijn godsbegrip rein hield, zóóver gaan, dat we aannemen, dat zijn goden-opvatting gebaseerd is op het «ethische postulaat», m. a. w. dat volgens hem de goden slechts handelen naar ethisch goede principes?

Alleen Ed. Meyer stelde zich deze vraag en beantwoordde haar tevens ontkennend. Hij merkte op (p. 259), dat de goden evenmin altijd naar zedelijk goede principes handelen, als b.v. aardsche heerschers, en dat zij in het ongeluk storten, wien ze maar willen, waarvoor hij verwijst 1) op *φθόνος τῶν θεῶν* en 2) op Candaules, Apries en Scyles.

Door de gelijkheid van *φθόνος* en *νέμεσις* is aan het eerste

(1) Hij gelooft het niet, ondanks het feit, dat een analoog geval zich ook voordoet in het Aegyptische Thebe en de Lycische orakelplaats Patara.

(2) Cf. I 199. Dat de Babylonische meisjes zich één keer, in naam van Melitta (= Aphrodite) moeten laten nemen door een willekeurigen man, is de *αἰσχιστος τῶν νόμων*.

(3) Greek Gods and foreign Gods (p. 21).

(4) Cf. in verband hiermee de spottende opmerking der Skythen over den Griekschen Dionysos' dienst: *Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν περί Ἑλλήσι ἀνειδίζουσι · οὐ γάρ φασι οἶκός εἶναι θεὸν ἐξευρίσκειν τοῦτον ὅστις μαινέσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους* (IV 79).

argument alle kracht onttrokken. Maar ook bij Candaules, Apries en Scyles zal blijken, dat de goden niet willekeurig handelen.

« Χρῆν γὰρ Κανδαύλῃ γενέσθαι κακῶς » heisst es I 8, *deshalb kommt er auf den thörichten Gedanken, dem Gyges seine Frau nackt zu zeigen* » (Meyer 259/60). Daar we echter bij Cræsus zagen, dat deze door een νέμεσις τοῦ θεοῦ gestraft werd, ὅτι ἐνόμιζε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον (I 34), kunnen we voor Candaules vaststellen, dat niet het feit, dat Candaules zijn vrouw naakt aan Gyges liet zien, de diepste grond is van zijn ondergang. Er bestaat immers schuld bij hem, doordat hij ἐνόμιζε οἱ εἶναι γυναῖκα πολλὸν πασέων καλλίστην, welk element « te veel » ook nog spreekt uit τὸ εἶδος τῆς γυναικὸς ὑπερπαίνεω. Het naakt laten zien (1) is dus slechts nadere accentueering van reeds bestaande schuld, en tevens naaste oorzaak en middel tot straf.

Herodotus' beschrijving van Apries (II 161) begint met de opmerking, dat Apries na Psammetichus de εὐδαιμονέστατος τῶν πρότερον βασιλέων was. Dit zeer gelukkig zijn doet — zooals we later bij Polycrates en Amasis nog duidelijker zullen zien — reeds een slechten afloop verwachten. Bovendien is deze uitwendige hoogmoed nog verduidelijkt door den inwendigen. Apries meende immers zoo sterk te zijn, dat zelfs een god hem niet uit zijn macht zou kunnen ontzetten (II 169). De straf voor deze ὕβρις is onvermijdelijk, (daarom ἐπεὶ δὲ οἱ ἔδεε κακῶς γενέσθαι) en treedt in door een directere oorzaak (de πρόφασις in II 161).

Scyles (IV 78) minacht de Scytische zeden. Hij gaat daarom naar de stad der Borystheniten, leeft daar op Grieksche wijze, trouwt met een inheemsche vrouw, offert op Grieksche manier aan de goden, enz. Hij houdt dat alles angstvallig verborgen voor zijn onderdanen, natuurlijk in de overtuiging, dat hij voor zijn omgeving iets strafbaars doet, en dus bij eventueele betrapping zwaar gestraft zal worden. Maar volgens Herodotus is Scyles' fout nog grooter, omdat slechts een krankzinnige het in zijn hoofd kan halen om zóó met de νόμοι te spotten, en omdat de νόμος, zooals Pindarus terecht zegt, πάντων βασιλεὺς is (III 38) (2). Ook bij Scyles is dus de schuld aanwezig, voordat Herodotus

(1) Ook dit is misdaad. Gyges vraagt immers aan Candaules : μὴ δέεσθαι ἀνόμων (I 8). Cf. ook I 10 : παρὰ γὰρ τοῖσι Λυδοῖσι καὶ ἄνδρα ὀφθῆναι γυμνὸν ἐς αἰσχύνην μεγάλην φέρει.

(2) Opgemerkt dient te worden, dat Herodotus νόμος in een geheel anderen zin gebruikt dan Pindarus (in Plato Gorgias 483b). Cf. nog Wells (p. 196).

ἐπεὶτε δὲ ἔδεε οἱ κακῶς γενέσθαι (IV 79) constateert. De πρόφασις (de inwijding in den dienst van Dionysus) is daarom niet te beschouwen als een opgedrongen voorwendsel om een willekeurig iemand zoo maar te vernietigen, maar als een nadere accentueering van reeds aanwezige straf, en tevens als middel daartoe.

Meyers bewering (p. 260): « *Eine Frage, weshalb das Schicksal es so verfügt, die Annahme einer sittlichen Verschuldung des ins Unglück Gestürzten ist völlig ausgeschlossen* », wordt dus door Herodotus' eigen woorden tegengesproken.

Er zijn echter, na de weerlegging van Meyers argumenten, nog talrijke elementen, die ons bewijzen, dat volgens Herodotus de goden slechts handelen naar zedelijk goede principes. Als bestuurders van den κύκλος hebben zij een nivelleerende taak te vervullen; zij moeten suum cuique geven, en daardoor het evenwicht bewaren en overal een goede mengverhouding doen ontstaan (1). Hiervoor spreken o.m. texten als II 120 τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλοι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν.

VI 11 en VI 109 θεῶν τὰ ἴσα νεμόντων.

VII 203 τοῖσι δὲ μεγίστοισι αὐτῶν μέγιστα.

VIII 13 ἐποιέετό τε πᾶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὅπως ἂν ἐξισωθείη τῷ Ἑλληνικῷ τὸ Περσικόν (2). Telkens en telkens vinden we dit geven van een goede mengverhouding, deze nivelleeringstaak terug, en overal valt de rechtvaardigheid, waarmee het gebeurt, in het oog.

In de uiterlijke natuur zien we, det Jonië een prachtig klimaat heeft (I 142), maar weinig edele grondstoffen, terwijl Indië een slecht klimaat, maar zeer veel goud in den bodem heeft (III 106): αἱ δ' ἐσχαταὶ κως τῆς οἰκεομένης τὰ κάλλιστα ἔλαχον, κατὰ περ ἡ Ἑλλὰς τὰς ὥρας πολλόν τι κάλλιστα κεκρημένας ἔλαχε.

In de dierenwereld zien we (III 108), dat de kleine eetbare dieren veelvuldig voorkomen en de groote verscheurende beesten

(1) Hoffmeister (p. 21) beschouwt dit als werking van het noodlot. Winckler (p. 25), Heiberg (p. 105) en Hellmann (p. 105) zien dit als goddelijke werking.

(2) Deze « *Isos*-theorie », die door Pagel uitvoerig beschreven werd, poogde Focke (recensie in Gnomon 1932 p. 177-190) te ondermijnen, door er op te wijzen, dat Herodotus liever kijkt naar storende dingen, dan naar evenwichtstoestanden. Focke staat hier dicht bij Howalds theorie. Herodotus beschouwt die storende gebeurtenissen echter niet als zinloze acties, maar als zinrijke herstelling van een verbroken evenwicht.

slechts in gering aantal. Op dezelfde plaats zegt Herodotus van den haas, waarop door allen jacht gemaakt wordt, « πολύγονόν ἐστι ». De leeuw inderdaad, het sterkste beest, ἀπαξ ἐν τῷ βίῳ τίκτει ἐν! Ook een geval van misdaad en straf vermeldt hij (III 109), waar hij met een zeker welbehagen opmerkt, dat al het geheimzinnige, dat er geschiedt bij de voortplanting van de gevleugelde slangen, gegrond is op de τίσις-gedachte. Pagel (§ 3) wijst hierbij op het ethische τίσις-begrip: « De natuur wordt tot rechtsstaat, waarin het de plicht van de kinderen is hun vaders dood op moeder te wreken, opdat het Recht genoegdoening verkrijge ».

In de wereld van den mensch kan Herodotus het werken der goden het beste gade slaan. We zien, dat de goden alle misdaden straffen (1). Dit straffen is nivelleeren. Misdaad immers is een gaan buiten de den mensch gestelde grenzen, of een ingrijpen in het door de goden aan andere menschen gegeven rechtsgebied — en dus zijdelings ook een ingaan tegen de goden zelf —. Slechts enkele voorbeelden wil ik vermelden:

I 19 Alyattes wordt ziek na tempelschending;

I 34 e.v. Cræsus verliest na zijn hoogmoed zijn zoon;

II 111 Koning Pheron moet zijn goddeloos optreden tegen den Nijlgod met tijdelijke blindheid bekoopen;

IV 205 Pheretima wordt wegens haar te groote wreedheid gestraft, doordat haar lichaam door wormen wordt verteerd (2);

VI 75 Cleomenes moet zijn laag optreden tegen Demaratus met krankzinnigheid betalen;

VII 133 De gezanten-moord in Sparta wordt beboet met den dood van twee burgers;

VIII 106 Panionius, de besnijder van Hermotimus, wordt door de goden (νόμῳ δικάῳ χρεώμενοι) in de handen van Hermotimus overgegeven. In dit laatste geval vallen goddelijke en menschelijke τίσις toevallig samen: Πανιώνιον μὲν νυν οὕτω περιήλθε ἥ τε τίσις καὶ Ἑρμότιμος.

Niet slechts in bepaalde gevallen wijst Herodotus op het steeds

(1) Cf. o. a. Runge (p. 16), Winckler (p. 23), Heiberg (p. 101), Nestle (Griech. Relig. II 58).

(2) Pohlenz p. 44 « die Rache... ist moralisch gerechtfertigt, so lange sie sich in den Grenzen hält », iets wat bij Pheretima niet het geval was.

gestraft worden van misdaden. Hij drukt zich ook algemeen uit : IV 205 αἱ λίγν (het element « te veel » = ὕβρις weer) ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται, en II 120, waar hij opmerkt, dat de volledige verwoesting van Troje er toe dient, om aan de menschen duidelijk te maken, ὥς τῶν μεγάλων ἀδικημάτων μεγάλαι εἰσὶ καὶ αἱ τιμωρίαι παρὰ τῶν θεῶν. Ook het orakel van V 56 zal natuurlijk niet nagelaten hebben hier invloed uit te oefenen : οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει.

De bedrijver van de misdaad zelf behoeft niet altijd gestraft te worden. De schuld hecht zich immers niet alleen aan hem, maar ook aan zijn geheel geslacht. Eerst Cræsus boet voor Gyges' misdaad (I 13 — I 91) (1) ; door Glaucus' voorgenomen meeneed (— het plan tot misdaad is immers even erg als de misdaad zelf —) sterft diens geslacht heelemaal uit (2) VI 86 ; en de μῆνις van Talthybius gaat eerst geslachten later in vervulling (3).

De straf behoeft ook niet altijd door de menschen gezien te worden. Ze kan er immers al geweest zijn, zonder dat een mensch het verband tusschen ongeluk en voorafgegane misdaad zag. Ze kan ook nog volgen, omdat de goden niet gebonden zijn aan den bedrijver van de misdaad zelf. Zoo kan Herodotus in VII 133 opmerken : « Wat de Atheners voor straf gekregen hebben voor de behandeling, die zij de gezanten hebben aangedaan, kan ik niet zeggen, behalve dat hun land en hun stad vernietigd zijn. Maar dit is, geloof ik, niet daarom gebeurd ». Ondanks het niet kennen van de straf, zegt hij hier indirect, dat ze er in ieder geval geweest is (4) of nog komen moet.

Menschen, die al te veel onrecht geleden hebben, worden door de goden geholpen en schadeloos gesteld : IX 93 : Euenius, die ten onrechte door zijn stadgenooten blind gemaakt was, werd op aanraden van het orakel schadeloos gesteld en gerehabiliteerd door zijn medeburgers ; bovendien werd hij door de goden ook nog met de kunst van het waarzeggen begiftigd ; VI 139: de Atheners, die door de Pelasgers wreed behandeld waren, mochten op aanraden van het orakel een straf vorderen, die ze

(1) Cf. Hellmanns analyse van den Lydischen logos.

(2) Cf. Hesiodus 260: τοῦδε (van den meeneedige) τ' ἄμαυροτέρῃ γενεῇ μετόπισθε λείπεται.

(3) Vergelijk de leer over de erfzonde.

(4) « Wer tut, der leidet » steht für Herodot so fest wie für Aischylos. Pohlenz 94.

zelf wilden. In deze en analoge gevallen gaat dus met het straffen der overtreders het helpen der benadeelden gepaard.

Van den anderen kant is ook ieder ongeluk het gevolg van schuld (1). De Joniërs b.v. roepen, als het hun slecht gaat, uit VI 12: *τίνα δαιμόνων παραβάντες τάδε ἀνατίμπλαμεν*; Ze zoeken dus aanstonds zelf, bij het intreden van een ongeluk, naar een misdaad, waarvan de ingetreden, slechte toestand de straf kan zijn.

Slechts schijnbaar onvereenigbaar met het voorafgaande is, dat de menschen soms *θεοβλαβῶς* (2) handelen. Dit leert ons een nader beschouwen der voorbeelden.

I 127 Astyages geeft *θεοβλαβῆς ἑὼν* aan Harpagus het opperbevel tegen Cyrus, welk feit de oorzaak van zijn ondergang wordt. Astyages heeft vroeger Cyrus willen vermoorden en deed Harpagus diens eigen zoon opeten.

VII 18 Xerxes wordt door een *δαιμονίη ὁρμή* (die ongeveer gelijk is aan een *θεοβλάβεια*) naar Griekenland gedreven, waar hij zijn ondergang zal vinden. Dat Xerxes schuldig was aan *ὑβρις*, zullen we later nog duidelijk zien.

VIII 137 De koning der Macedoniërs zegt *θεοβλαβῆς γένόμενος* een omen, dat inderdaad uitkomt en volgens welk hij de heerschappij over Macedonië verliest aan Perdikkas. De koning had drie broers willen wegsturen zonder hun het rechtvaardige loon uit te betalen. We zien dus, dat niet de daad, die *ὁ θεοβλαβῆς γένόμενος* bedrijft, de schuld is van diens ondergang. De schuld was reeds aanwezig. De daad, die gepleegd wordt na het *θεοβλαβῶς* maken, is slechts nadere accentueering van reeds aanwezige schuld en tegelijkertijd een middel om een doel (rechtvaardige straf) te bereiken. Door god wordt niemand *θεοβλαβῶς* gemaakt, « *nisi quis jam ante sua ipsius animi pravitae ac cupiditate occaecatus a recta via abductus est* » (3).

Dat het goddelijk bestuur gebaseerd is op zedelijk goede principes, blijkt natuurlijk niet alleen uit het feit, dat de goden altijd

(1) Cf. reeds Meuss p. 12.

(2) Stein ad I 127: *θεοβλαβῆς* = *ἐκ θεοῦ βλαφθεὶς* (s.c. *φρένας*). Cf. *φρενοβλαβής* (II 120).

(3) Bredow p. 116. Cf. ook Meuss p. 13, die ons — onder verwijzing naar Schömann, Zu Aischylos Prometheus p. 133, — er op wijst, dat Aeschylus' opvatting gelijk is aan die van Herodotus.

de misdaden, zoowel van menschen onderling als van menschen tegen goden (1), straffen en dat ze onverdiend onrecht weer goed maken. Daar moet tegenover staan, dat ze ook de goede handelingen der menschen helpen. Dat dit helpen echter bij Herodotus niet zoo zeer op den voorgrond treedt als het straffen, is eenvoudig te verklaren door de algemeen menschelijke wet, dat straffen altijd meer de aandacht trekt dan beloonen. Desondanks vinden we ook van dit helpen voorbeelden genoeg o.a. (2) :

I 31 Cleobis en Biton worden voor hun uitmuntend gedrag jegens hun moeder door de godheid beloond ;

I 87 Cræsus wordt door een wonder van den reeds brandenden brandstapel verlost, als dank voor alle geschenken, die hij aan Apollo had aangeboden ;

I 124 κατὰ θεοῦς heeft Cyrus, het door de goden uitgekozen middel tot bestraffing van Cræsus, een moordaanslag overleefd ;

III 77 De samenzweerders tegen den valschen kroonpretendent Smerdis komen, θείῃ πομπῇ χρεόμενοι, ongehinderd langs de wacht voorbij ;

VIII 60 Verstandige besluiten worden door de goden gesteund ; enz. enz.

Daarom zijn de menschen aan de goden vaak dank verschuldigd, omdat zij goed voor hen gezorgd hebben : cf. o.a. I 71 ἐγὼ μὲν νῦν θεοῖσι ἔχω χάριν ; III 21 ... μέχρι δὲ τούτου θεοῖσι εἰδέναι χάριν ; VII 120 ... τῶν τε παροιχομένων ἔχειν σφι (s.c. θεοῖσι) μεγάλην χάριν.

Dit alles bij elkaar genomen, meen ik de vraag, of Herodotus' opvatting over het goddelijk bestuur gebaseerd is op het ethische postulaat, bevestigend te mogen beantwoorden.

(1) Howald aanvaardt ten onrechte voor Herodotus slechts het bestaan van één soort misdaad : tegen de goden.

(2) cf. o.a. Hoffmeister (p. 112).

Bredow (p. 4).

Lindemann (p. 9).

Meuss (p. 11).

Pohlenz (p. 92).

§ 4. HERODOTUS' OPVATTING OVER HET CONTACT TUSSCHEN DE
GODEN EN DE MENSCHEN.

Wat betreft de verhouding tusschen de goden en de uiterlijke natuurverschijnselen, dient vooreerst opgemerkt te worden, dat Herodotus nog steeds gebruik maakt van termen als *ὁ θεὸς ὕει* (III 117) e.d. Wij mogen hieruit concluderen, dat Herodotus de goden ook als leiders van de natuurkrachten beschouwt. Het voorkomen van termen als *ὁ θεὸς κεραυνοῖ* in *συμβουλίη*-scenes VII 10, — Herodotus' eigen werk, zooals we nog zien zullen, — bewijst ons immers, dat wij hier niet slechts te doen hebben met een algemeen geldende, zinloze uitdrukking.

Maar toch is het idee, dat hij van zijn goden heeft, te hoog, dan dat hij zich kan voorstellen, dat zij zich intensief met de natuur bezighouden. Hij laat liever alles door vaste natuurwetten gebeuren (1), die weliswaar door de goden zijn ingesteld en door hen dus ook in bepaalde gevallen kunnen overtreden worden, maar die van den anderen kant toch een zeker autonoom zijn bezitten.

Zoo verklaart hij VII 129 (2) « Wie van meening is, dat Poseidon de aarde schudt en dat de spleet (in de bergen bij den Peneus) bewerkt is door het schudden van dezen god, zou best kunnen zeggen, dat Poseidon het gedaan heeft; want naar het mij toeschijnt, is de scheiding tusschen die bergen inderdaad het werk van een aardbeving ».

VII 189 « Of nu daardoor (door het gebed der Atheners) Boreas op de voor anker liggende Barbaren viel, *οὐκ ἔχω εἰπεῖν* ». De mogelijkheid bestaat dus; anders zouden we hier wel lezen *ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες*.

VII 191 De Magiërs doen *καταειδόντες γόησι* den storm bedaren, *ἢ ἄλλως κως αὐτὸς ἐθέλων ἐκόπασε* (3). Ook deze text bewijst, dat Herodotus — naast de hem vertelde lezing over het ingrijpen

(1) o. a. Runge (p. 8 en p. 22). Winckler (p. 20). Wells (p. 194).

(2) Legrand (p. 86) en Panitz (p. 16) spreken hier over ironie en vertalen « Ja! iemand, die nog meent, dat Poseidon etc... die kan natuurlijk wel zeggen, dat het Poseidons werk is. Ik echter ben van meening etc. » Ironie is echter op zulke punten voor Herodotus niet te verwachten; zou zelfs volgens hemzelf iets immoreels en dwaas zijn (III 38).

(3) Winckler (p. 13) stelt het wankelen van Herodotus in deze passage op rekening van het feit, dat hij niet aan toovenarij geloof (cf. IV 105). De mogelijkheid daarvoor bestaat natuurlijk, maar primair is het (gezien de analogie met VII 189) zeker niet.

der Magiërs — het minstens even waarschijnlijk vindt, dat de storm vanzelf, zonder eenig ingrijpen van buiten, ging liggen.

Dezelfde hooge opvatting over de goden vinden we ook terug, als we de directe verhouding tusschen goden en menschen bezien. Want ondanks het feit, dat, volgens Herodotus, de goden oppermachtig zijn tegenover de menschen, loochent hij toch een direct lichamelijk contact. Hij ontkent ieder sexueel contact, en aanvaardt daarom geen enkele afstamming van een held van een god (1).

Zijn van een held zoowel de menschelijke als de goddelijke vader bekend, dan vermeldt hij alleen den menschelijke (II 43 Heracles, zoon van Amphitryon; idem II 146; II 112 Helena, dochter van Tyndareus; VI 53 Perseus, Danae's zoon τοῦ θεοῦ ἀπείοντος). Anders noemt hij ofwel niemand (I 56 Deucalion; I 94 Manes), ofwel alleen de moeder (I 173 Sarpedon en Minos, zonen van Europa).

De stamboom van Miltiades wordt in VI 35 terug gevoerd tot Aeacus en Aegina, gaat echter niet verder tot den bekenden stamvader Zeus, terwijl ook Zeus' vaderschap over Targitaus uitdrukkelijk geloochend wordt (IV 5).

Slechts één keer noemt hij Perseus een zoon van Danae en Zeus (VII 61); maar daar staan dan ook volkomen duidelijk tegenover II 91 en VII 150 (Περσέος τοῦ Δανάης) en vooral het reeds genoemde VI 53 (τοῦ θεοῦ ἀπείοντος), zoodat men VII 61 toeschrijven kan aan een bewust zinspelen op de volkssage (2), (zooals hij twee regels hiervoor nog een oude meening van de Grieken vermeld had).

Voor dit heldengebied ontkent Herodotus dus pertinent ieder lichamelijk contact tusschen goden en menschen. Ook voor den lateren tijd schijnen de voorbeelden eenzelfde conclusie te wettigen. Voor dit gebied behandel ik goden en heroën te samen, omdat over hen, wat verschijningen betreft, onder het volk gelijke voorstellingen leefden :

I 60 Pisistratus doet een *πρῆγμα ἐνθρόεστατον*, doordat hij zich als het ware door Pallas Athene in eigen persoon naar Athene laat terugvoeren.

(1) cf. Winckler (p. 20).

Rentzsch (§ 3).

Linforth (Named and unnamed Gods) (p. 210).

(2) Om zijn eigen beter weten duidelijker te laten uitkomen, zooals hij ook nog over φθόνος τῶν θεῶν laat praten, ondanks eigen beter inzicht.

I 182 Herodotus ontkent, dat de goden 's nachts in een tempel komen om bij een menschelijke vrouw te slapen.

II 91 De Chemmiten zeggen, dat Perseus bij hen nog vaak verschijnt, ταῦτα μὲν λέγουσι (1).

II 122 Rhampsinitus zou in de onderwereld zijn afgedaald en daar met Demeter gespeeld hebben, ter herinnering waaraan de Aegyptenaren nu nog een feest viëren. Herodotus constateert inderdaad het bestaan van het feest, maar : οὐ μέντοι εἴ γε διὰ ταῦτα ὀρτάζουσι ἔχω λέγειν.

IV 15 Aristeas (2) zou met Apollo aan de Metapontiërs verschenen zijn. Dit gelooft Herodotus, wat hij — in tegenstelling met anders λέγουσι — uitdrukt, door οἶδα ; het orakel heeft immers aan de Metapontiërs bevolen : πείθεσθαι τῷ φάσματι (3).

IV 179 λόγος ἐστὶ φανῆναι Τρίτωνα (4).

VI 61 Aan de voedster van Aristons vrouw (die als kind zeer leelijk was) γυναῖκα λέγεται ἐπιφανῆναι (Helena?). Daarna werd het kind zeer mooi.

VI 69 De moeder van Demaratus vertelt, dat deze de zoon is ofwel van den heros Astrobacus (— die haar als φάσμα verschenen was —) ofwel van Ariston (5).

VI 105 ὡς αὐτός τε ἔλεγε Φειδιππίδης, zou hem Pan verschenen zijn (6). En de Atheners geloofden het ook. De naïviteit der Atheners op dit gebied zagen we reeds bij I 60.

VI 117 Epizelus zou in den slag bij Marathon blind geworden zijn door het zien van een zeer groote gestalte ; ταῦτα μὲν δὴ Ἐπίζηλον ἐπυθόμην λέγειν.

VI 127 ὡς λόγος ἐν Ἀρκαδίῃ λέγεται, zou Euphorion de Dioscuren op bezoek gehad hebben.

(1) Voor de waarde, die uitdrukkingen als λέγουσι, λόγος ἐστὶ enz. hebben in verband met eigen geloof, zie later. (p. 99)

(2) Cf. Panitz (p. 13) over mogelijke gelijkheid van Aristeas met Aristaeus, zoon van Apollo, en god van landbouw en veeteelt.

(3) Cf. over de waarde van het orakel voor Herodotus' zekerheidsgevoel p. 198.

(4) Cf. over de figuur van Triton (nog niet voorkomend bij Homerus) R. Hennig Rh. M. 1934 p. 157.

(5) Cf. p. 46.

(6) Ook in 106 : ὁ Φειδιππίδης οὗτος, ὅτε πέρ οἱ ἔφη καὶ τὸν Πᾶνα φανῆναι.

VIII 38/39 De uit Delphi teruggeslagen Perzen ἔλεγον, ὡς ἐγὼ πυνθάνομαι, θεῖα gezien te hebben, n.l. δύο ὀπίστας μέζοντας ἢ κατ' ἀνθρώπων φύσιν. De inwoners van Delphi λέγουσι, dat het twee Delphische heroën (Phylacus en Autonus) geweest zijn. Zeer opvallend is, dat hier de bliksem en het ontstaan van een φόβος onder de barbaren als het ware voorspeld zijn in VII 106 door Artabanus; ook wordt nog de aanwezigheid vastgesteld van de rotsblokken, die op hen zouden zijn neergevallen; maar over een verschijning van heroën wordt noch er vóór, noch er na gesproken!

VIII 84 Over het begin van den slag bij Salamis: λέγεται δὲ καὶ τάδε, ὡς φάσμα σφι γυναικὸς ἐφάνη. Dit « λέγεται δὲ καὶ τάδε » doet aanstonds denken aan VII 152 ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαι γε μὲν οὐ παντάπασιν ὀφείλω; en aan VIII 118: ἔστι δὲ καὶ ἄλλος ὃδε λόγος λεγόμενος, welke λόγος echter voor Herodotus οὐδαμῶς πιστὸς is!

VIII 94 Een goddelijk jacht zou Adeimantus tegenhouden hebben, toen hij uit het gevecht wilde ontluchten. Zoo vertellen het de Atheners. Daar staat echter tegenover, dat ἡ ἄλλη Ἑλλάς voor de Corinthiërs getuigt.

Wij mogen uit deze voorbeelden niet de conclusie trekken, — zooals Runge (p. 4) en Meuss (p. 6) dat deden —, dat Herodotus de lichamelijke der goden verwerpt, of dat hij nooit aan een verschijning gelooft, — zooals Hoffmeister (§ 2) en Rentzsch (§ 3) meenen —. Dit wordt immers weerlegd door οἶδα in IV 15 (1). En reeds de Jongh (p. 22) wees er op, dat Herodotus' goden nog ἀνθρωποφύεις zijn, zij het dan ook in mindere mate dan voor Homerus. Wij mogen ook niet, zooals Steudener (p. 7) en Taeger (p. 250), concludeeren, dat Herodotus direct goddelijk ingrijpen zooveel mogelijk aanvaardt; dan miskennen we immers de betekenis van λέγεται, ἔλεγον, λόγος ἐστι.

Onze conclusie kan slechts zijn, dat Herodotus weliswaar gelooft aan de mogelijkheid der verschijningen en zoodoende onder bepaalde omstandigheden, b.v. bij bevestiging door het orakel, de echtheid van een verschijning gelooft (— noodgedwongen dus —), maar dat hij in het algemeen geen lichamelijk contact

(1) Panitz (p. 13) verwerpt dit voorbeeld toch - ondanks οἶδα- en wel verwijzend naar I 181/182, waar Herodotus schrijft: ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες.

tusschen goden, helden en menschen aanvaardt, op grond van de hooge opvattingen, welke hij heeft over zijn goden.

Dat hij toch vele gevallen van verschijningen vermeldt, is waarschijnlijk een gevolg van het groote geloof, dat het volk er nog aan hechtte (1), en omdat hij van zich zelf verlangde λέγειν τὰ λεγόμενα.

Toch kan dit laatste slechts secundair zijn; want ofschoon het volk nog gelooft in allerlei verhaaltjes, die er over de goden liepen, vertelt Herodotus er slechts zeer weinig van, omdat hij er zelf niet in gelooft (cf. p. 100 e.v.). Daaruit mag men afleiden, dat hij ook hier op het gebied der verschijningen slechts een klein gedeelte van de overlevering vermeldt.

Men zou in dit verband kunnen wijzen op Cychreus, die in slangengedaante bij Salamis zou hebben meegevochten (Paus. I 36), en op Theseus en Echelus, die bij Marathon hulp zouden geboden hebben (Plut. Thes. 35; Paus I 13 en 32) (2), waarbij natuurlijk onderzocht moet worden of men hier te doen heeft met oude overlevering of met jonger toedichtsel.

Dat Herodotus zich niet telkens tegen de overgeleverde verschijning uitspreekt, is begrijpelijk. Door ieder individueel geval tegen te spreken, zou hij immers den schijn wekken van niet aan de mogelijkheid der verschijningen te gelooven.

§ 5. HERODOTUS' OPVATTING OVER DE VRIJHEID VAN DEN MENSCHELIJKEN WIL.

Hoe is nu de verhouding van menschen tot goden? Is de mensch niet-vrij, is hij een willooze marionet, m.a.w. is hij in al zijn handelingen gedetermineerd of bezit hij vrijheid van wil? De eerste opvatting is voor Herodotus ondenkbaar, want uit heel zijn verhaal blijkt, dat de mensch vrij is. Dit wil echter niet zeggen, dat de mensch in *alle* opzichten *absoluut* vrij is: zijn fysieke en psychologische vrijheid wordt door moreele verplichtingen, op grond van menschenlijke, maar vooral van goddelijke wetten, eenigszins beperkt: de fysieke vrijheid om het goede of het

(1) De Atheners richtten zelfs een heiligdom op voor Pan (in een grot onder den acropolis) na diens z.g. verschijning aan Pheidippides (VI 105).

(2) Nestle. Gr. Relig. (I 79/80).

slechte te willen, blijft dan wel bewaard, maar indien het slechte gekozen wordt, wordt de mensch door de goden gestraft.

Wanneer we het begrip «vrije wil» zoo opvatten — met de bepaling dus dat men bij misdaden per se de mindere is van de almachtige goden —, dan kunnen we aannemen, dat volgens Herodotus de menschen dezen bezitten.

Wij moeten daarbij echter voor oogen houden, dat voor Herodotus zoowel innerlijke hoogmoed als uiterlijke (te rijk, te belangrijk, te gelukkig) zonde is en daarom strafbaar.

Wel zijn er drie dingen, die den vrijen wil tegenspreken: de *φθόνος* gevallen; de voorbeschikking, die spreekt uit het gebruik van *χρῆν* en *ἔδεε*; de schuld van het nageslacht door de zonde van voorouders. Toch zullen we zien, dat deze tegenspraak slechts schijnbaar is.

We hebben reeds aangetoond, dat de onrechtvaardige *φθόνος* voor Herodotus werd tot rechtvaardige *νέμεσις*; en als zoodanig staat hij den vrijen wil, in zijn beperkte beteekenis, niet in den weg.

Tot dezelfde conclusie voert ons een nadere beschouwing van *χρῆν* en *δεῖ*:

I 8 *χρῆν γὰρ Κανδαύλη γενέσθαι κακῶς*: reeds (p. 33) stelden we voor Candaules schuld vast.

II 133 Mycerinus verneemt van het orakel: *δεῖν γὰρ Αἴγυπτον κακοῦσθαι ἐπ' ἕτεα πεντήκοντά τε καὶ ἑκατόν*. Zijn voorvaders Chephren en Cheops hadden dit begrepen, hij echter niet. Daarom zou hij binnen weinige jaren sterven. Voordat Herodotus zijn beschrijving over Cheops, Mycerinus' grootvader, begint, vinden we een — in verband met de *κύκλος*-gedachte — zeer typische opmerking: II 124 *Μέχρι μὲν νυν Ῥαμφινίτου βασιλέος εἶναι ἐν Αἰγύπτῳ πᾶσαν εὐνομίην ἔλεγον καὶ εὐθηνέειν Αἴγυπτον μεγάλως, μετὰ δὲ τοῦτον βασιλεύσαντά σφεων Χέοπα ἐς πᾶσαν κακότητα ἐλάσαι*. Datgene, wat noodzakelijk gebeuren moet, kan men dus opvatten als straf (Reparation) voor het langdurige en te groote geluk van Aegypte.

II 161 *ἐπεὶ δὲ οἱ ἔδεε κακῶς γενέσθαι*. Ook Apries is schuldig. (cf. p. 33).

III 43 Amasis ziet in, dat het voor een mensch onmogelijk is een mensch te verlossen *ἐκ τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι πρήγματος*. Dat-

gene, wat gebeuren moet, is straf voor Polycrates' al te groot geluk.

IV 79 ἐπεῖτε δὲ ἔδεέ οἱ κακῶς γενέσθαι. Scyles is schuldig (cf. p. 33).

V 33 οὐ γὰρ ἔδεε τούτῳ τῷ στόλῳ Ναξίους ἀπολέσθαι. In V 28 lezen we : τοῦτο μὲν γὰρ ἡ Νάξος εὐδαιμονίῃ τῶν νήσων προέφερε. Dit bezit van een grooter geluk dan andere landen doet reeds tegenslag als straf verwachten. Nu volgen er tegen Naxos twee veldtochten ; één in 501 (de tocht van Artaphernes en Aristagoras) en de tweede, als de Perzen in 490 (VI 96) tegen Griekenland optrekken. Waarom nu deze eerste tocht mislukte, en pas de tweede de Naxiërs ten grond richt, is een kwestie van goddelijk beleid, waarover Herodotus niet oordeelen kan, noch wil. Maar daar hij zeker weet, dat het groote geluk van Naxos in tegenspoed veranderen zal, en dit op den tweeden tocht inderdaad ook gebeurt, kan hij rustig opmerken, dat volgens gods wil Naxos niet op dezen eersten tocht schade moet lijden. Zoo heeft ook dit ἔδεε het teeken van een niet te ontwijken vergelding.

VI 135 Miltiades wil wegens de belasting, die hij van één Pariër ondergaan heeft, geheel Paros veroveren (489). Kennende Herodotus' eigen overtuiging (IV 205 : ὥς ἄρα ἀνθρώποισι αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται) moet men voor Miltiades' optreden reeds a priori straf verwachten. Daarom ook zegt het orakel δεῖν γὰρ Μιλτιάδεα τελευτᾶν μὴ εὖ en doet het Timo vrijspreken, omdat zij slechts een goddelijk werktuig geweest is.

VII 10d ἔσσωται δὲ ὑπὸ τῆς τύχης τὸ βούλευμα. Door het twee regels later volgend zinnetje : ὁρᾷς τὰ ὑπερέχοντα ζῶα ὥς κεραυνοῖ ὁ θεὸς blijkt, dat τὸ βούλευμα hier een zekere bijbeteekenis heeft van het (te groote, roekeloze) plan.

VII 17 Aan Artabanus wordt in een droom meegedeeld, dat hij van Xerxes niet kan afwenden τὸ χρεὼν γενέσθαι. De schuld van Xerxes door het gaan buiten de hem gestelde grenzen is duidelijk, zoodat ook hier τὸ χρεὼν γενέσθαι op onontwijkbare straf doelt.

IX 109 Artaynte, de vrouw van Darius, staat toe, dat Xerxes echtbreuk pleegt met haar. Xerxes' ondergang stond reeds vast, en wordt door zulke misdaad nog slechts meer geaccentueerd.

Maar ook Artaynte zal voor deze misdaad haar straf niet ontgaan ; vandaar τῇ δὲ κακῶς γὰρ ἔδεε πανοικίῃ γενέσθαι. Herhaaldelijk (I 8, II 133, V 33, VI 135, IX 109) vinden we in de besproken voorbeelden het woordje γὰρ. Volgens *Hoffmeister* (§ 16) was Herodotus' meening : Candaules moest dood ; het naakt laten zien van zijn vrouw aan Gyges is een (door de goden) geforceerde strafbare daad. Scyles moest dood ; het aannemen van de Grieksche zeden is een geforceerde strafbare daad.

De voorbeelden leeren juist het tegenovergestelde. Wat gebeuren moet, is begin van straf ; het gebeurt niet om een willekeurig iemand in het verderf te storten. Het illustreert een reeds bestaanden, schuldigen toestand ; het verduidelijkt ons de noodzakelijkheid en tevens de rechtvaardigheid van de straf, en is daar meestal het begin, de directe oorzaak van (II 161 ἀπὸ προφάσιος ; idem IV 79).

Er zijn nog eenige texten, waar we χρεὸν ἔστι, δέειν, χρῆν, vinden (I 120, VIII 53, VIII 62, VIII 141, IX 42), zonder dat daar van duidelijke straf sprake is. Hoogstens kan men daar nog van spreken in VIII 53, waar dan de verwoesting van geheel Attica te beschouwen is als straf voor de verbranding der tempels in Sardes, bij de hulp, die de Atheners in 500 aan den Jonischen opstand schonken.

Maar in al deze gevallen staat de uitdrukking voor dwang steeds in verband met een orakelspreuk of een droom. En men kan ze dan het beste zóó verklaren, dat de spreuken een gewoon futurum gaven, maar dat men — omdat goddelijke voorspellingen steeds uitkomen — toch een zeker noodzakelijkheidsgevoel kreeg. Bovendien is zelfs in deze voorbeelden soms nog straf te zien, al is het niet zoo duidelijk als in de reeds besproken gevallen. Cf. IX 42 : ἔστι λόγιον, ὥς χρεὸν ἔστι Πέρσας ἀπικομένους εἰς τὴν Ἑλλάδα διαρπάσαι τὸ ἱρὸν τὸ ἐν Δελφοῖσι, μετὰ δὲ τὴν διαρπαγὴν ἀπολέσθαι πάντας, waar men het plunderen van het orakel zou kunnen beschouwen als begin van straf voor reeds aanwezige schuld (bestaande in het overgaan uit Azië naar Europa).

Vermelding verdient ook VI 64 : ἔδεε δὲ, ὥς οἴκε, ἀνάπυστα γενόμενα ταῦτα (de uitlating van Ariston over zijn pas geboren zoon : οὐκ ἂν ἐμὸς εἴη) καταπαῦσαι Δημάρητον τῆς βασιλείης. Dit blijft onduidelijk, tenzij men er een oordeel van Herodotus in ziet, dat de heros Astrabacus, en niet Ariston de vader van Demaretus is. Dan immers beteekent het : Demaretus is koning zonder er

recht op te hebben. Dit is onrecht en moet dus bekend worden om zoo ongedaan gemaakt te worden. In dit geval zouden de drie aanwijzingen (1), die aanwezig waren om Demaretus niet als zoon van Ariston te beschouwen, hun doel niet gemist hebben, en aanleiding gegeven hebben tot het aanvaarden van één geval van geslachtelijke gemeenschap tusschen een heros en een menschelijke vrouw. Meer dan een vermoeden kan men hier echter niet krijgen, want noch Demaretus' moeder, noch Herodotus zelf spreekt er zich duidelijk over uit, klaarblijkelijk omdat de zaak in strijd zou kunnen zijn met zijn overtuiging.

Nadat deze voorbeelden ons bewezen hebben, dat de voorbeschikking niet tegenstrijdig is aan een beperkten vrijen wil, omdat er steeds sprake is van reeds aanwezige schuld en daarom onafwendbare straf, moeten wij nog het derde tegenargument bezien.

Ook het nageslacht heeft schuld door de misdaad van een der voorouders. De goden zijn bij het uitoefenen van hun straftaak niet gebonden aan den bedrijver van de misdaad zelf. Voor onzen tijd is dit natuurlijk iets zeer vreemds; voor de oudheid echter, niet alleen voor de Grieken, was het heel gewoon. Nestle (2) wijst op het bestaan van dit idee ook in de tragedie en in het Oude Testament, waar we in Exodus 20.5 lezen: « Ik, Jahve uw God, ben een naijverige God, die de zonden van de vaderen straft aan de kinderen, kleinkinderen en achterkleinkinderen van mijn haters ». En volgens Christelijke leer zijn alle menschen schuldig door Adams schuld (« erf- » zonde). Van Hesiodus zagen we p. 36 reeds, dat volgens hem het geslacht van een meenedige verzwakt. En Herodotus zelf toont ons, dat de Alcmeoniden door den moord van Megacles op Cylon en diens aanhangers gedurende langen tijd *ἐναγείς* (met schuld bevlekt) zijn gebleven (I 61 en V 71).

Aangenomen de gelijkheid van persoonlijke schuld en schuld van het geslacht, is er — wat vrijheid van wil betreft — geen aanstoot meer te nemen aan VI 86 (Glaucus en zijn heele geslacht

(1) Demaretus' moeder droeg een krans van den heros, toen Ariston bij haar kwam; Ariston had al twee vrouwen gehad, waar hij geen kinderen bij ontving — dus de schuld ligt blijkbaar aan Ariston zelf —; de *μῆτρεις* verklaarden, dat Astracus de vader was.

(2) Griech. Relig. II (p. 107).

sterft uit, als straf voor zijn poging tot meened); VII 197 (Cytis-sorus, die een door het orakel bevolen offer verhinderde, τοῦ ἐπιγενομένουσι ἐξ ἑωυτοῦ μῆνιν τοῦ θεοῦ ἐνέβαλε) en aan het feit, dat Cræsus moet boeten voor Gyges' misdaad (1).

Dit overerven van schuld vinden we niet alleen bij individueele personen, maar ook bij heele landen : II 133. De Aegyptenaren zijn een tijdlang zeer gelukkig geweest. De reactie op dat geluk (δεῖν γὰρ Αἴγυπτον κακοῦσθαι II 133) ondergaat eerst een andere generatie. Ook hierin kan Herodotus niets anders dan rechtvaardige straf zien (2).

De beschouwing van de drie argumenten, die men tegen den vrijen wil zou kunnen inbrengen, heeft ons aangetoond, dat overal het idee van schuld en rechtvaardige straf is gebleven. We kunnen dan den wil, dien volgens Herodotus de menschen bezitten, als volgt karakteriseeren : De menschen hebben een vrijen wil ; maar is er een schuld aanwezig (hetzij van eigen misdaden, hetzij van misdaden van voorouders), dan kan op ieder oogenblik, en zonder dat men er iets tegen doen kan, de straf intreden. Daaruit volgt : de goden hebben in het menschelijke leven de opperste macht, maar zij laten de menschen geheel vrij, zoolang zij hun vrijen wil niet tot het kwade misbruiken (3).

Dan wekken ook die gevallen geen bevreemding meer, wanneer een god door het orakel een raad geeft en de mensch, als hij dien raad niet opvolgt, gestraft wordt. Het niet opvolgen van den goddelijken raad is immers een gebruiken van den wil tot iets slechts, en is dus strafbaar.

(1) Cf. vooral Hellmann.

(2) Cf. o.a. Samos wordt na het groote geluk onder Polycrates door Syloson veroverd : ἐρήμον ἐοῦσαν ἀνδρῶν.

In Siphnos verdwijnt het groote geluk en de groote rijkdom door een plotselinge Samische invasie.

In Sparta verdwijnt het groote geluk na Lycurgus' wetgeving door den tegenslag tegen de Tegeaten uit het door de Spartanen verachte Tegea.

Hetzelfde geldt voor de geschiedenis van Samos, Lydië en Perzië.

(3) Cf. Mayr p. 64.

B. DE VOORSPELLING VAN DEN WIL DER GODEN.

We hebben nu van Herodotus kunnen vaststellen, dat hij een anthropomorphistische polytheïst bleef; dat zijn goden, en niet een blind noodlot, de opperheerschappij hadden in het bestuur van de wereld; dat zij slechts naar zedelijk goede principes te werk gingen; dat zij, zonder direct lichamelijk contact, toch aan de menschen, die over een beperkten vrijen wil beschikken, hun macht toonden door misdaden te straffen en goede dingen te beloonen.

Bovendien houden zij er van om hun plannen en hun wil aan de menschen kenbaar te maken: VI 27 φιλέει δέ πως προσημαίνειν (ὁ θεός), εὐτ' ἂν μέλλῃ μεγάλα κακὰ ἢ πόλις ἢ ἔθνος ἔσεσθαι.

Er bestaan volgens Steudener (p. 3) drie soorten voorspellingen: 1) Aut ipse deus, sive vera suique propria, sive aliena specie indutus cum hominibus loquitur.

2) Aut concitatione quadam animi et soluto liberoque motu futura praesentiuntur (ἄτεχνον, naturale genus).

3) Aut futura significantur signis externis, qualia sunt monstra, prodigia, fulgura, exta, alia, quibus quidem conjectura atque interpretatione opus est (ἐντεχνον, artificiosum genus).

De eerste groep, die bij Homerus nog een groote rol speelde, heeft voor Herodotus afgedaan, zooals we reeds zagen, omdat hij zijn goden te hoog achtte, dan dat ze zich direct met menschen zouden bezighouden.

Tot de tweede groep behooren droomen, orakels en waarzeggers, voor zoover deze bij hun voorspellingen geen gebruik maken van vogelvlucht, ingewanden etc.

De derde groep omvat de verklaarders van alle mogelijke teekenen.

§ 1. DROOMEN. (1)

In Herodotus' tijd waren de menschen op het gebied der droomen niet meer zoo geloovig als de menschen, zooals ze door Homerus worden voorgesteld. Voor deze was immers iedere droom een werk der goden, terwijl voor Herodotus' tijdgenooten reeds andere wegen ter verklaring openstonden. Een weerklank van deze jongere, liberale droomverklaring vinden we neergelegd in Artabanus' woorden aan Xerxes VII 16 B: « Maar dat is niet alles iets goddelijks, mijn kind.... ; als droomgezichten plegen immers die dingen den menschen het meest voor oogen te zweven, waarmee men zich dien dag heeft beziggehouden ». Eveneens in I 120: « τὰ γε τῶν ὀνειράτων ἐχόμενα τελέως ἐς ἀσθενὲς ἔρχεται », zeggen de Magiërs en in I 121 merkt Astyages op, dat hij Cyrus onrecht heeft aangedaan δι' ὅψιν ὀνείρου οὐ τελέην. Men mag echter niet (zooals Hoffmeister, Runge, Steudener, Gaisser) uit deze voorbeelden de conclusie trekken, dat Herodotus' geloof in droomen lossier is dan bij Homerus. Deze meening van Astyages, Artabanus en de Magiërs is slechts een zinspeling op de modernere Grieksche droomverklaring en komt waarschijnlijk wel overeen met de meening van sommige sophisten, maar in en door den loop van het verhaal wordt zij door Herodotus zelf, empirisch dus, weerlegd.

Terecht concludeerde Wells (p. 195) « *it may be urged with confidence, that his (Her.) narrative shows, that he did not accept the explanation (van Artabanus)* ».

Hoewel Herodotus ook op dit gebied conservatief is, en de oude opvatting prefereert boven de nieuwe leer, bestaat er tusschen hem en Homerus toch één groot verschil: bij Homerus zijn het immers meestal de goden zelf, die in droomen verschijnen (2); bij Herodotus echter is het slechts één keer de godheid zelf, die op den voorgrond treedt (II 141). Ook op dit goddelijke droom-

(1) Cf. o.a. Hoffmeister (p. 18).

Runge (p. 21).

Steudener (p. 10).

Gaisser (p. 22).

Heiberg (p. 102).

Wells (p. 195).

(2) Behalve τ 536, waar Penelope droomt, dat haar twintig ganzen door een adelaar worden uitgemoord, waardoor de terugkeer van Odysseus en de moord op de vrijers wordt voorspeld.

gebied vinden we dus zijn hooge godenopvatting terug : de mogelijkheid van een direct contact tusschen goden en menschen bestaat wel, maar Herodotus aanvaardt dat directe contact alleen dan, als er een zeer dringende reden voor aanwezig is.

Daarentegen zijn het wel de goden, die de droomen zenden. Dit wordt ons duidelijk uit de droomenscene van Artabanus en Xerxes in het begin van het zevende boek, en bovendien uit I 210 en III 65, waar we lezen: τῷ δὲ ὁ δαίμων προέφαινε (ἐν τῇ ὄψι).

a) De goden kunnen droomen zenden, zoowel om te voorspellen, als om de menschen tot iets te brengen.

Soms zijn de voorspellende droomen zonder eenige verklaring duidelijk :

I 34 Cræsus droomt, dat zijn zoon zal sterven. Ondanks alle mogelijke voorzorgsmaatregelen gaat dit toch in vervulling : I 43 ὁ μὲν δὴ βληθεὶς τῇ αἰχμῇ ἐξέπλησε τοῦ ὀνείρου τὴν φήμην. De uitdrukking voor het verschijnen van den droom (αὐτίκα δέ οἱ εὗδοντι ἐπέστη ὄνειρος, ὄς...) is zuiver Homerisch, waar de droom immers als persoon wordt voorgesteld (1).

II 141 Koning Sethon ziet in een droom, dat de god (waarschijnlijk Hephaestus) bij hem komt staan en hem zegt moed te houden, daar hij zelf helpers tegen de Arabiërs en Assyriërs zenden zal. De vervulling van deze gelofte volgt aanstonds. Voor dit ééne geval, waarin een godheid persoonlijk optreedt, kan men ter verklaring op de volgende bijzondere omstandigheden wijzen : Sethon was een priester van Hephaestus ; de droom vindt in den tempel plaats ; en wel aanstonds na de aanroeping van den god ; de beloofde hulp, het zenden van een leger muizen, wordt door monumenteele overlevering gestaafd (2).

III 124 Polycrates' dochter droomt, dat haar vader, in de lucht hangend, door Zeus (regen cf. II 13 ὁ θεὸς ὕει) gewasschen wordt en door de zon gezalfd, welke voorspelling letterlijk uitkomt : III 125 Πολυκράτης ἀνακρεμάμενος ἐπέτελεε πᾶσαν τὴν ὄψιν τῆς θυγατρὸς.

(1) Stein (ad I 34) verwijst naar β 20 en ψ 105.

(2) Zooals Herodotus slechts een verschijning aanneemt (IV 15 van Aristeas en Apollo in Zuid-Italië) door een bevestiging van buiten (het orakel), zoo neemt hij m. i. hier, gedwongen door de uiterlijke omstandigheden, iets aan, dat hij anders zeker niet aanvaard zou hebben.

VI 131 Agariste, de vrouw van Xanthippus, droomde een leeuw te baren ; en eenige dagen later bracht zij Pericles ter wereld (1).

Soms zijn de voorspellende droomen onduidelijker en is er uitleg van waarzeggers voor noodig. Astyages heeft twee droomen :

I 107 In den eersten droom ziet hij zijn dochter Mandane zoo hevig wateren, dat ze geheel Azië overspoelt. Na de verklaring der Magiërs geeft hij haar ten huwelijk aan een Perzisch man, om zoodoende te voorkomen, dat haar zoon een groot man zou worden. De Meden beschouwden de Perzen immers als een minderwaardig volk. Wanneer Mandane echter zwanger is, ziet Astyages in een tweeden droom, dat uit haar schaamdeelen een wijnstok opbloeit, die met zijn ranken ook geheel Azie omvat. Nadat de Magiërs ook dezen droom verklaard hebben, begrijpt Astyages, dat zijn eerste poging om de voorspelling onwaar te maken, mislukt is ; daarom ontbiedt hij Mandane, om haar kind direct na de geboorte te dooden. Ook dit mislukt evenwel (2). Wanneer Cyrus later door zijn heerschzuchtig optreden bij het koninkje-spelen door Astyages herkend wordt, legt deze de kwestie nogmaals aan de Magiërs voor. Deze beweren dan, dat de droom inderdaad beteekende : *ὡς βασιλεύσαι χρῆν τὸν παῖδα* (I 120), maar dat dit koning-worden nu reeds door het spel is uitgekomen, waarbij ze de — boven reeds geciteerde — opmerking maken, dat droomen al vaker op futiliteiten uitliepen. Daardoor is Astyages gerust gesteld (weer *ἐλπίς*-motief) en bezorgt hij Cyrus verder geen last. Maar toch komen later de twee droomen in hun volle kracht uit.

VII 19 Xerxes droomde getooid te zijn met een krans van bloeiende olijf, waarvan de takken de heele wereld omsloten. Daarna verdween de krans. De Magiërs concludeerden daaruit, dat Xerxes de heele wereld tot zijn slaaf zou maken. Het blijkt echter uit den loop van het verhaal van zelf (en Herodotus behoeft het dus niet apart te vermelden), dat de Magiërs tegen hun meester slechts het eerste, goede deel van den droom verklaarden, het

(1) Focke (§ 3) beweert — contra Aly p. 158 —, dat hieruit voor een goede verhouding tusschen Herodotus en Pericles niets valt op te maken. Daartegen *R. Walzer* (Recensie *Gnomon* 1930 p. 578) en *Pohlenz* (p. 167).

(2) Dit heele verhaal is een door elkaar spelen van « *ἐλπίς* » motief en « *ἀδύνατον ἀποφυγεῖν* » motief, zooals *Hellmann* (§ 5) dit voor *Cræsus* uiteenzette, en zooals we dit later ook voor andere personen zullen zien.

tweede, slechte deel echter, bestaande in het verdwijnen van den krans, verzwegen (1).

Soms laat een voorspellende droom een dubbelen uitleg toe. De betrokken persoon kiest den verkeerden uitleg ; in III 30 en VI 107 merkt hij later zelf zijn fout, in I 209 daarentegen corrigeert Herodotus zelf de droomverklaring.

III 30 Cambyses droomt, dat hem geboodschapt wordt, dat Smerdis op den koningstroon zit en met zijn hoofd den hemel raakt, m.a.w. dat hij koning zal worden. Cambyses wil die voorspelling onwaar maken en doodt daarom zijn broer Smerdis. Desondanks komt het voorspelde uit en Cambyses constateert dan later ook, dat de fout aan hem zelf lag : III 65 πάντως δὲ τοῦ μέλλοντος ἔσσεσθαι ἀμαρτῶν ἀδελφροκτόνος τε οὐδὲν δέον γέγονα. Want niet zijn broer Smerdis werd door de goden bedoeld, maar Σμέρδης γὰρ δὴ ἦν ὁ Μάγος, τὸν μοι ὁ δαίμων προέφαινε ἐν τῇ ὄψι ἐπαναστήσεσθαι. De goden treft in ieder geval geen blaam (2).

VI 107 Hippias droomde met zijn eigen moeder te slapen. Hij zelf concludeerde daaruit, dat hij naar zijn moederstad Athene zou terugkeeren, de macht daar herkrijgen, en als grijsaard daar ook sterven zou. Wanneer hij echter op den volgenden dag bij het opstellen van de bij Marathon aan land gegane Perzische troepen al hoestende een tand verliest, en hem in die Attische bodem niet meer terugvindt, verandert hij zijn eerste meening en concludeert nu, dat hij het land niet zal kunnen veroveren, maar dat de tand al dat deel genomen heeft, wat eigenlijk zijn (Hippias') deel was. Waarschijnlijk om het verband tusschen de — in zich weinig zeggende — hoestbui en Hippias' droom nog duidelijker te maken, is de hoestscene nog al met veel ophef verteld : Hippias hoest en niest μεζόνως ἢ ὡς ἐώθεε ; hij doet πολλὴν σπουδὴν om den tand weer terug te vinden ; en als hij hem niet terugvindt, spreekt hij ἀναστενάξας tot de omstaanders : „ἡ γῆ ἥδε οὐκ ἡμετέρη ἐστί.”

I 209 Cyrus droomt, dat de oudste zoon van Hystaspes twee vleugels draagt, waarvan de een Azië en de ander Europa over-

(1) Misschien gebeurde dit zelfs opzettelijk, zooals ook Onomacritus aan Xerxes alleen de goede spreuken voorlas, maar de slechte verzwegen VII 6.

(2) Cf. nog p. 159.

schaduw. Cyrus zelf legt den droom uit, als zou Darius hem belagen. Dit komt echter niet met de waarheid overeen, en daarom wordt zijn meening door Herodotus gecorrigeerd, hetzij analogisch naar Astyages' meening, hetzij, doordat zijn ervaring hem leert, dat het anders moest zijn : *Kŭros μὲν δοκέων οἱ Δαρεῖον ἐπιβουλεύειν ἔλεγε τάδε. τῷ δὲ ὁ δαίμων προέφαινε ὡς αὐτὸς τελευτήσειν αὐτοῦ ταύτῃ μέλλοι, ἣ δὲ βασιλήῃ αὐτοῦ περιχωρεοί ἐς Δαρεῖον.*

Slechts één droom is nogal onduidelijk :

V 55/56 Hipparchus droomt in den nacht vóór zijn dood, dat een groote, mooi gevormde man bij hem komt staan, die de raadselachtige woorden spreekt : « Duld, leeuw, met geduldig hart, al moet je ook onduldbare dingen ondergaan ; geen enkel onrechtvaardig mensch zal ooit zijn straf ontgaan ». De nadruk, waarmee deze droom wordt vastgesteld (55 *ἰδόντα ὅψιν ἐνυπνίου ἐναργεστάτην*) en waarmee Hipparchus hem aan de droomuitleggers voorlegt (56 *φανερὸς ἦν ὑπερτιθέμενος ὀνειροπόλοισι*) wijst erop, dat de kwestie in Herodotus' tijd reeds betwijfeld werd (1).

En inderdaad is er tusschen de raadselachtige spreuk en den plotselingen dood slechts een gering verband te vinden. Ook Herodotus zelf verklaart deze onbegrijpelijkheid niet, waaruit men, gezien zijn steeds groote belangstelling in deze dingen, kan afleiden, dat hij zelf het directe verband niet begreep. Maar : de goden houden ervan groote rampen van te voren aan te kondigen ; Hipparchus' plotselinge dood wordt door een droom voorafgegaan. Het ligt dus voor de hand, dat er verband tusschen die twee dingen bestaat, ook al wordt aan de waarheid van den droom getwijfeld, ook al kan hij bij dit eene geval niet, zooals anders, het verband goed specificceeren.

b) De goden kunnen droomen, behalve om te voorspellen, ook gebruiken om iemand raad te geven, of om iemand tot een bepaalde daad te brengen. Dit kan allereerst een raadgeving zijn tot iets goeds.

III 149. De strateeg Otanes helpt mee het ontvolkte Samos te koloniseeren, *ἐκ ὅψιος ὀνείρου*, die hem daar natuurlijk toe aan-spoorde.

(1) Stein ad V 56.

VI 118 Naar aanleiding van een eveneens niet nader gekarakteriseerden droom zoekt Datis in Myconus al zijn schepen door, vindt een beeld van Apollo en brengt dat zelf terstond terug naar Delos.

VIII 54 Na de inname van Athene beveelt Xerxes aan de in Athene achtergeblevenen (1) om op den Acropolis te offeren op inheemsche wijze. Voor dit raadselachtige optreden moet Herodotus een verklaring zoeken, en hij merkt dan op: *εἴτε δὴ ὦν ὄψιν τινὰ ἰδὼν ἐνυπνίου ἐνετέλλετο ταῦτα, εἴτε καὶ ἐνθύμιόν οἱ ἐγένετο ἐμπρήσαντι τὸ ἶρον*. De werkelijke oorzaak weet hij dus niet, maar hij veronderstelt, als een der meest voor de hand liggende mogelijkheden, dat Xerxes in een droom een raadgeving hiertoe gekregen kan hebben.

Een droom kan echter ook een raadgeven tot iets slechts zijn: II 139 Sabacon, de koning der Aethiopiërs, die gedurende vijftig jaren ook over Aegypte geregeerd had, droomde, dat een man bij hem kwam staan, die hem aanraade alle priesters midden door te snijden. Voordat hij de heerschappij verkreeg, had een orakel hem gezegd, dat hij vijftig jaren over Aegypte zou regeeren. Als deze termijn verlopen is, zoekt de godheid als het ware een «prophasis» om hem te verwijderen. Sabacon begrijpt echter de draagkracht van zijn droom, en verwijdt zich daarom uit eigen beweging. Deze raad tot iets misdadigs dient dus slechts om iets goeds te bereiken, zoodat men het de goden niet als iets kwaads kan aanrekenen.

VII 12-17 Nadat Xerxes in een hoogmoedige rede Artabanus' raad om geen oorlog tegen de Grieken te gaan voeren heeft verworpen, krijgt hij 's nachts spijt over zijn optreden en besluit niet op te trekken. Dan verschijnt hem in een droom (I) een groote man, die hem aanspoort om niet van plan te veranderen, maar toch tegen Griekenland op te rukken. Xerxes verwaarloost dit droomgezicht, maar wordt in den volgenden nacht door denzelfden droom (II), in dreigender vorm, ongerust gemaakt. Hij ontbiedt Artabanus en hoewel deze hem tracht aan te toonen, dat droomen slechts herinneringen zijn aan het overdag behandelde, dwingt

(1) Zij, die, in tegenstelling met Themistocles, van meening waren, dat de «houten muren» van het bekende orakel op den Atheenschen Acropolis betrekking hadden in plaats van op de schepen.

hij hem in koninklijk gewaad op den koninklijken zetel plaats te nemen, en besluit den droom als goddelijk te beschouwen, wanneer hij ook aan Artabanus verschijnt. En inderdaad overkomt Artabanus dezelfde droom (III) (1), die hem het nuttelooze van zijn poging om Xerxes te weerhouden aantoonst.

Zoo wordt Xerxes door drie opeenvolgende droomen gebracht tot den tocht tegen Griekenland, die voor hem en het Perzische rijk op een volkomen mislukking en nederlaag zal uitloopen. Toch kan Herodotus deze schijnbaar zoo slechte handelwijze der goden niet als iets werkelijk kwaads beschouwen. Xerxes immers en met hem (en zijn voorgangers) het rijk der Perzen zijn de door de goden gestelde grenzen volkomen te buiten gegaan. Tengevolge daarvan hebben de goden tot straf besloten en als voltrekkers van die straf hebben zij de Grieken aangesteld (2). Wanneer nu Xerxes door zijn droomen gebracht wordt tot een tocht tegen Griekenland, beteekent dit niet, dat hij door de goden willekeurig tot een onrechtvaardige, strafbare oorlogsdaad gedwongen wordt, maar dat de goden hem brengen tot uitboeting van reeds lang aanwezige schuld.

De beschouwing der droomgevallen brengt ons tot de volgende conclusies :

Herodotus gelooft in droomen en hun goddelijke werkings-sfeer ; anders zou hij in een onduidelijk geval (V 55) niet een zoo sterk verband tusschen droom en dood gelegd hebben, en zou hij ook zeker niet, bij het ontbreken van een oorzaak (VIII 54), een droom als mogelijke oorzaak aangegeven hebben. Herodotus handhaaft in zijn droombeschouwing het zedelijk hoogstaande idee, dat hij over zijn goden had, door slechts één keer een god zelf te laten optreden en door zelfs, wanneer droomen raad tot misdaden geven, geen gelegenheid te geven tot slechte gedachten over de goden. Droomen zijn immers niet alleen een middel om te voorspellen, maar ook een dwangmiddel om de menschen vast te leggen op dien bodem, waarop zich de vastgestelde wereldorde (met κύκλος-idee en steeds op αἰτία volgende τίσις) ongehinderd kan voltrekken. En daarom moeten alle pogingen om tegen het in droomen verkondigde in te gaan mislukken. Want, en dit is

(1) Cf. Blom p. 103, 14; p. 176, 9.

(2) Zooals Cyrus de straf moest opeischen van Cræsus, Otanes van Polycrates enz.

een bevestiging van wat wij boven reeds konden vaststellen : alwat door de goden bepaald is, moet gebeuren.

§ 2. WAARZEGGERS.

Men moet onderscheid maken tusschen de echte waarzeggers (*ἄτεχνον γένος* cf. p. 49) en degenen, die de toekomst voorspellen uit ingewanden van offerdieren, brandoffers en vogelvlucht (*ἐντεχνον γένος*).

Waarzeggers in den echten zin des woords zijn voor Herodotus slechts Bacis, Musaeus, Lysistratus en later nog Amphylitus. Over de drie oudste persoonlijkheden geeft Herodotus zelf geen enkele nadere inlichting, ook niet over den tijd, waarin ze geleefd hebben. De spreuken, die zij gegeven hadden, waren verzameld, en werden door jongere *χρησμολόγοι* in bepaalde gevallen geciteerd en uitgelegd. Deze jongere chresmologen kunnen derhalve niet meer als eigenlijke waarzeggers beschouwd worden, daar zij slechts vroeger gegeven voorspellingen, zoowel van orakels als van zieners, nader omschrijven en verklaren.

De spreuken van Musaeus zijn in den tijd der Pisistratiden verzameld door Onomacritus (1).

Behalve van deze mannen waren er nog vele spreuken en onopgeloste orakels in omloop. De verzameling hiervan is waarschijnlijk aan de Pisistratiden te danken (2). Ze werd op den Acropolis bewaard, waar ze hun steeds ten dienste stond, zoodat het geen wonder is, dat Hippias geroemd wordt als : *τοὺς χρησμοὺς ἀτρεκέστατα ἀνδρῶν ἐξεπιστάμενος* (V 93). Bij de verdrijving der Pisistratiden uit Athene heeft Cleomenes deze verzameling geroofd en mee naar Sparta genomen (V 90), waardoor ze in breederen kring bekend wordt.

Voor de uitspraken van deze mannen heeft Herodotus grooten eerbied. Zijn geloof blijft ongeschokt, ondanks het feit dat Onomacritus in Musaeus' spreuken een nieuwe wilde invoegen (waarbij hij echter betrapt en derhalve uit Athene verdreven werd)

(1) Pausanias (I 22.7). Onomacritus verzamelde (of verzon) waarschijnlijk ook de spreuken van Orpheus (een door Herodotus niet vermelde waarzegger) en maakte verder nog een *Ὀρφέως θεογονία*. Cf. Stein ad VII 6 en Suidas s.v. Orpheus.

(2) Stein ad I 62 verwijst op Scholl. Aristophanes *Ranae* 1071, waarin Pisistratus spottend Bacis genoemd wordt.

en voor Xerxes alleen de gelukkige spreuken voorlas (waardoor hij dus eigenlijk nog meehielp om Xerxes tot den reeds vast-gestelden ondergang te drijven).

Dat de spreuken waar zijn, ondervinden de inwoners van Euboea. Deze hadden een Bacis-spreuk, die hun aanraadde hun vee van Euboea weg te houden, als een barbaar een brug over de zee zou slaan, geminacht, en moesten later ondervinden, dat zij daar dwaas door gehandeld hadden (VIII 20). De slag bij Salamis was door Bacis en Musaeus, de daaropvolgende schipbreuk door Lysistratus voorspeld (VIII 96). Toch was de beteekenis van Lysistratus' spreuk aan alle Grieken ontgaan (*ἐλήθηε πάντας τοὺς Ἕλληνας*); alleen Herodotus begreep, dat ze in vervulling gegaan was. Ook over den tocht der Perzen in Griekenland waren door Bacis en Musaeus gelijke voorspellingen uitgesproken (IX 43).

Het is juist bij een spreuk van Bacis, dat Herodotus een uitval doet tegen de jongere liberale opvatting, die ook op dit gebied reeds twijfelde. Bacis had voorspeld, dat de goddelijke vergelding de Perzen treffen zou na de verwoesting van Athene; dat Ares de zee door al het bloed rood zou kleuren, en dat Zeus en Nike de overwinning aan de Grieken zouden geven. Naar aanleiding daarvan verklaart Herodotus (VIII 77): « Wanneer Bacis zoo duidelijk spreekt (m.a.w. wanneer ik door mijn ervaring duidelijk zie, dat Bacis gelijk heeft), dan waag ik 't noch zelf te spreken over tegenspraak, inconsequenties van orakelspreuken, noch duld ik dat van anderen (1) ».

Behalve deze drie oude waarzeggers is er bij Herodotus strikt genomen nog slechts één, die tot het *ἄτεχνον γένος* behoort, Amphylytus I 62/3: *ὁ μὲν δὴ οἱ (Pisistratus) ἐνθεάζων χρᾶ τάδε*. Stein (ad I 62) is weliswaar van meening, dat Amphylytus hier verzen van anderen voordraagt. Maar dan zou Herodotus toch wel *κατέλεγε* (zooals in VII 6) geschreven hebben. Mijns inziens waarborgen de termen *chrâ*, *theîh pomphî chreômenos* en *entheázων*, dat Amphylytus hier een eigen inspiratie uitsprekt.

Onomacritus daarentegen las spreuken van Musaeus voor

(1) Panitz (p. 57), volgens wien Herodotus niet meer aan orakels gelooft, zit bij deze duidelijke verklaring met de handen in het haar. Hij vond echter de volgende « oplossing »: ofwel VIII 77 is later ingeschoven; ofwel, wij denken nu ook nog wel eens, dat er iets geprofeteerds gebeurt, maar toch gelooven we niet aan waarzeggerij!

(VII 6) en Antichares raadt Dorieus iets aan ἐκ τῶν Λαῶν χρησμῶν (V 43). Over dezen is verder niets bekend. Volgens Stein (1) put Antichares uit een der apokryphe spreukenverzamelingen, die vooral in de zesde eeuw onder oude mythische namen in omloop kwamen (2).

Een kruising tusschen het ἀτεχνον en het ἔντεχνον γένος vormen de Telmessiërs, een Lycische waarzeggersgroep. Van den eenen kant hebben zij, zuiver geïnspireerd, Meles aangeraden (I 84) om den leeuw, die hem door de παλλακὴ gebaard was, rond Sardes te dragen, waardoor de stad onneembaar zou worden (3); anderzijds verklaren zij echter gewoon uit een voorteeken (I 78 slangen in Sardes' voorstad, en paarden, die de slangen opeten) de toekomst, den ondergang van Sardes.

Alle andere waarzeggers zijn de gewone μάντις, die in oorlogstijd de legers volgen, de offers houden, en uit die offers den gang van het gevecht voorspellen. Terwijl dit bij Homerus niet zoozeer om de toekomst gebeurde, dan wel omdat het « nefas » was, iets belangrijks te doen, zonder de goden te hebben aangeroepen, is het bij Herodotus wel degelijk om de toekomst te doen (4). Dergelijke waarzeggers zijn Megistias (VII 219-228), Tisamenus (IX 36), Hegesistratus (IX 37), Hippomachus (IX 38) en Deiphonius (IX 92/4).

Dit waarzeggen uit offers (τῶν ἱρῶν ἡ μαντική) wil Herodotus uit Aegypte afgeleid zien II 58 (5). Misschien is hier een zekere analogie in het spel, want ook de namen der goden en de orakels leidt hij af uit Aegypte. Voor de offermantië kan evenwel geen enkel bewijspunt gevonden worden (6).

Herodotus stelt in deze μάντις een onbeperkt vertrouwen. En dit is niet in het minst te danken hieraan, dat hij door zijn ervaring weet (althans meent te weten), dat er iets goddelijks in het spel is. Immers, zoolang de Spartanen niet aan den toorn van

(1) Die h. l. nog wijst op Soph. O.T. 906 Λαῶν θέσφατα.

(2) Cf. voor orakels en spreukenverzamelingen: Schmid-Stählin 1, 2 p. 572.

(3) De mogelijkheid, dat de leeuw als voorteeken wordt opgevat, zou ik willen uitschakelen, wegens het ontbreken van elk verband tusschen de geboorte van den leeuw en de onneembaarheid van Sardes.

(4) Cf. Steudener (p. 23).

(5) Steudener (p. 24) laat het van de Doriërs uitgaan, die ook bij de verspreiding van het orakel een groote rol zouden hebben gespeeld.

(6) Cf. Stein (ad II 58).

Wiedemann (p. 249).

Talthybius voldaan hebben, lukken hun de offers niet (VII 134). Mardonius, die het waagt, om tegen den uitslag van het offer in te gaan, moet dat met een geduchte nederlaag bekoopen (IX 37). Daarom spreekt Herodotus ook met hoogachting over Leonidas (VII 219), die van zijn μάντις Megistias wist, dat hij in het komende gevecht zou sterven, maar die toch op zijn plaats blijft; en over de Lacedaemoniërs en de Tegeaten, die zich zelfs wonden en dooden laten, maar niet beginnen te strijden, voordat τὰ σφάγια χρηστά worden (IX 61/62), waarna ze dan ook een prachtige overwinning behalen.

Het waarzeggen uit de vlucht van de vogels, dat bij Homerus zoo vaak voorkomt, vinden we bij Herodotus slechts één keer. Maar dan gebeurt het niet in dien zin, dat de waarzeggers zich opstellen en de vogelvlucht aan het « templum » afwachten, maar als een zich zelf aanbiedend, onverwacht voortteeken, dat geen verdere verklaring noodig heeft (III 76). In zooverre hoort het dus onder de voorttekens thuis, en niet hier bij de waarzeggerij.

§ 3. ORAKELS. (1)

A. Herodotus leidt den oorsprong van het orakel, een steeds in zijn werk op den voorgrond tredend goddelijk werktuig, af uit Aegypte. Over het ontstaan van het oudste orakel heeft hij twee lezingen gehoord (II 54-58). De Aegyptische Zeus-priesters vertelden, dat twee priesteressen van Zeus uit Thebe door de Phoeniciërs waren weggevoerd; een van hen werd naar Lybië verkocht, waar zij het orakel van Zeus Ammon inrichtte, de andere

-
- (1) Meierotto (1792) p. 648.
 Boetticher (1830) p. 8.
 Hoffmeister (1832) p. 68.
 De Jongh (1833) p. 20.
 Creuzer (Her. und Thuc.) (1847) p. 621.
 Runge (1856) p. 20.
 Steudener (1856) p. 13.
 Schuler (Neid d. Götter) (1869) p. 7.
 Gaisser (1871) p. 21.
 Benedict (1871) passim.
 Schuler (Her. Vorst v.d. Orakels) (1879) passim.
 Meuss (1888) p. 9.
 Bischof (1932) p. 26.
 Panitz (1935) passim.

naar Griekenland, waar zij het Zeus-orakel van Dodona zou hebben gesticht.

De priesteressen in Dodona vertelden echter, dat uit het Aegyptische Thebe twee zwarte duiven waren weggevlogen (een naar Lybië en een naar Dodona) en dat die in Dodona ἀνθρωπιήν φωνήν gezegd zou hebben, dat het gods wil was (ὡς χρὸν εἶναι), dat daar een Zeus-orakel kwam. Omdat nu de mantiek in Dodona en Thebe gelijkenis met elkaar vertoonen, moet er volgens Herodotus verband tusschen bestaan. En daar de Grieksche goden uit Aegypte zijn overgenomen, en heel de Aegyptische overlevering ouder en gefundeerder is dan de Grieksche, aanvaardt Herodotus de Aegyptische overlevering en rationaliseert de ander zóó, dat ze ermee overeenstemt (1). Hieruit blijkt, dat volgens Herodotus het orakel van Zeus Ammon en van Dodona, in zekeren zin door een wonder gesticht, echte, oer-oude orakels zijn. Hoewel hij over den (goddelijken) oorsprong van andere orakels niet spreekt, mogen wij toch, uit het volle vertrouwen, dat hij er steeds in stelt, besluiten, dat hij een der grootste orakelvereëders der oudheid was.

De orakels, die in zijn werk een rol spelen, zijn : van Apollo : Delphi (passim), Abae (I 46, VIII 27, 133, 134), Branchidae bij Milete (I 46, I 92, I 154-159) ; bij Thebe van Apollo Ptous (VIII 135) ; in Thebe van den Ismenischen Apollo (VIII 134), en in het Lycische Patara (I 182) ; verder van Zeus in Dodona (I 46, II 52 e.v., IX 93) ; in Olympia (VIII 134), in het Aegyptische Thebe (I 41 en passim in II) ; in Lybië (I 46, II 18, 32, 42, IV 181) ; in Aethiopië (II 29, 139) ; dat van Trophonius (2) bij Lebadeia (I 46, VIII 134) ; van Leto in het Aegyptische Buto (II 11, 133, 152, III 64) ; van Dionysus in Thracië (VII 111) ; het νεκυομαντήριον bij den Acheron in Zuid-Epirus (V 92). Een bijzondere rol speelt het droomorakel van Amphiaraus in Oropos (3) (I 46, 49, 52,

(1) Er bestaat geen enkele reden om met *Panofsky* (p. 22) te aanvaarden, dat Herodotus het verhaal der Aegyptische priesters zelf verzonnen heeft om het met de lezing van Dodona te kunnen vergelijken. Terecht hiertegen in *Legrand* p. 63.

(2) *Pausanias* spreekt van een *Zeús Τροφώνιος* (I 342 en diens ritus IX 39.5) ; *Suidas* noemt hem *Ἐρσίνου παῖς τῷδελεφού Ἀγαμήδους*.

(3) *Amphiaraus* had twee orakels, bij Thebe en in Oropos. Ofschoon Herodotus alleen over Thebe spreekt, is het toch waarschijnlijk, dat hij Oropos bedoelt. Hoe kan immers in Thebe een orakel zijn, waar de Thebanen zelf niet in mogen (VIII 134) ? En bovendien zag Herodotus *Cræsus*' geschenken aan *Amphiaraus* wel in Thebe. Echter niet in het heiligdom van *Amphiaraus*, maar in den tempel van den Ismenischen *Apollo* (I 52). Cf. *Baehr*. (Herod. uitgave : *Lipsiae* 1861) ad VIII 134.

92, VIII 134). Dit laatste is een kruising tusschen droomen en orakels. Het groote verschil echter bestaat hierin, dat droomen plotseling en ongevraagd komen, terwijl men naar het Amphiaraus' heiligdom toeging om een droom te krijgen, zooals men naar Delphi ging om er een godspraak te ontvangen. Bovendien bestond zoowel in Delphi als voor Amphiaraus een speciaal priester-college tot verklaring der ontvangen spreuken, iets wat bij gewone droomen niet noodig was.

Het is in deze studie niet de bedoeling om te onderzoeken of de individueele orakelspreuken echt zijn of *facta ex eventu* (1). Voor Herodotus komt een geloof aan dergelijke orakels niet in aanmerking, VIII 77 *χρησμοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὥς οὐκ εἰσὶ ἀληθείας ... ἐς τοιάδε πρήγματα ἐσβλέψας*: de overeenkomst tusschen een spreuk en de werkelijkheid. Zijn geloof in de echtheid der orakels berust op het feit, dat hij talrijke malen ervaart, dat ze met de werkelijkheid overeenstemmen (2). Slechts in VII 148 schijnt hij de mogelijkheid open te laten, dat een orakel eerst naderhand gemaakt is. Maar dan zegt hij ook uitdrukkelijk: *Ἀργεῖοι δὲ λέγουσι τὰ κατ' ἐωυτοὺς γενέσθαι ὥδε* en in 150: *αὐτοὶ μὲν Ἀργεῖοι τοσαῦτα τούτων περὶ λέγουσι*. Dat hij de verantwoordelijkheid voor dit verhaal geheel op rekening van Argos zelf schuift, wijst er m. i. op, dat hij van dit orakel in Delphi geen nadere bevestiging heeft kunnen ontvangen.

Ook kan hier niet ingegaan worden op een nader onderzoek naar de factoren van het orakel, of het uitsluitend bedrog van de priesters was en of soms ook aan invloed van daemonen moet gedacht worden (3). Voor Herodotus zelf immers, dat blijkt uit alles, kwamen de orakels van de goden.

(1) Hiervoor o.a. *F. Benedict*, *De oraculis ab Herodoto commemoratis quaestionum pars I*. Bonnae 1871. *Stützle*, *Das Griechische Orakelwesen und besonders die Orakelstätten in Dodona und Delphi*. Gymn. Progr. Ellwangen. 1890/91. *A. Oeri*, *De Herodoti fonte Delphico*. Basileae 1899. *H. Donner*, *Beiträge zu einer Geschichte der Politik des Delph. Apollon*. Klio. 18 (1913).

(2) Cf. Ed. Meyer (I p. 200).

Hellmann p. 19: «*Die Orakelgläubigkeit Herodots ist durchaus von seiner empirischen Grundhaltung her zu verstehen*». Maar dat zou onmogelijk zijn (Pohlenz p. 97): «*wenn nicht die Erfahrung durch eine tiefe Gläubigkeit vorher bestimmt und geleitet worden wäre.*»

(3) *Anton van Dale*, *De oraculis veterum ethnicorum*, 2^e ed. 1700. Amstelodami (in 1687 verscheen te Parijs een Fransche vertaling hiervan: B. Fontenet, *Histoire des oracles*, terwijl in 1795 in Napels een Italiaansche vertaling van de Fransche editie uitkwam) beschouwde alles als bedrog.

Wel moet nader onderzocht worden, hoe Herodotus nog aan de echtheid van de orakels kan gelooven, ondanks Cræsus' orakel-onderzoek en ondanks het ook hem bekende feit, dat de Pythia soms omgekocht was. Cræsus zond (I 47) ἐς τὴν διάπειραν τῶν χρηστηρίων boden naar Delphi, Abae, Dodona, naar de orakels van Amphiaræus en Trophonius, naar Branchidae en het Ammon-orakel. Deze boden moesten aan de verschillende orakels vragen, wat Cræsus op een bepaalde dag deed. De orakels, wier antwoord met de waarheid overeenstemde, wilde hij dan ondervragen over den veldtocht, dien hij tegen de Perzen wilde ondernemen. Toen de antwoorden binnenkwamen (I 47), bleek alleen de spreuk uit Delphi, die Herodotus woordelijk weergeeft, met de waarheid overeen te stemmen. Wat de andere orakels meegedeeld hadden, weet Herodotus niet te melden (οὐ λέγεται πρὸς οὐδαμῶν). Alleen het orakel uit Delphi beviel Cræsus, hij overlaadde het met geschenken en raadpleegde het nogmaals over zijn oorlog tegen Cyrus (1). Voor een onsympathieke houding van Herodotus ten opzichte van het orakel bewijst dit verhaal niets (2). Het bewijst alleen, dat Cræsus — niet Herodotus — slechts Delphi vertrouwt. Alleen Cræsus meent μῶνον εἶναι μαντήιον τὸ ἐν Δελφοῖσι. Herodotus zelf spreekt geen oordeel uit. Dat kan hij ook niet: hij weet immers niet, wat de andere orakels gezegd hebben: ὁ τι μὲν νυν τὰ λοιπὰ τῶν χρηστηρίων ἐθέσπισε, οὐ λέγεται πρὸς οὐδαμῶν.

Ook de twee voorbeelden van omgekochte orakels doen aan Herodotus' geloof geen afbreuk.

VI 66 Cleomenes wist het gedaan te krijgen, dat de Pythia aan de Spartanen, die inlichtingen kwamen vragen over de afkomst

Reageerend hiertegen *Baltus*, Réponse à l'histoire des oracles etc. 2de Ed. 1709 Strazbourg, die aan daadwerkelijke inwerking van geesten een groote rol toekent. *Schuler* (über Her. Vorst. v.d. Or. § 5) bewandelt een tusschenweg.

(1) Uit I 49 blijkt, dat Herodotus deze — waarschijnlijk met Lydische bronnen overeenstemmende — Delphische traditie ook in Oropos heeft gecontroleerd. Toen hij het verhaal aan Amphiaræus' priesters had voorgelegd, wilden deze natuurlijk bij hun Delphische collega's niet achterstaan. Ofschoon er geen orakel bekend was (οὐ γὰρ ὦν οὐδὲ τοῦτο λέγεται), beweerden zij toch, ὅτι καὶ τοῦτον (Cræsus) ἐνόμισε μαντήιον ἄψευδες ἐκτῆσθαι. Daar er echter geen geschenken vermeld worden, en Cræsus alleen Delphi weer consulteert en later ook alleen tot Delphi klaagt, heeft er klaarblijkelijk in de Lydische overlevering niets over Amphiaræus gestaan.

(2) *Panitz* (p. 45) concludeert door verkeerde textinterpretatie juist het tegenovergestelde. Hij ziet n.l. in uitdrukkingen als ἐπαερθεῖς τῷ μαντήϊῳ en τῷ θεῷ ὀνειδίσαι een zeker bewijs voor een afwijzende houding van Herodotus zelf; « Eine offene Kritik dürfen wir natürlich nicht erwarten ».

van Demarethus, antwoordde, dat deze niet de zoon van Ariston was. Voor deze misdaad kent Herodotus de verschrikkelijke straf. Want ofschoon er voor Cleomenes' waanzin en daaropvolgenden tragischen dood een natuurlijke verklaring voor de hand ligt (waanzin als gevolg van abnormaal drankmisbruik), beschouwt Herodotus het als *τίσις* voor de jegens Demarethus — en daarmee jegens het orakel — gepleegde *ἀδικία*. Zodoende blijft de waarachtigheid van het orakel onaangetast.

V 63 Ook de Alcmeoniden zouden de Pythia omgekocht hebben. Op hun verzoek zou zij aan alle Spartanen, die haar hetzij voor eigen zaken, hetzij voor staatszaken, zouden raadplegen, bevelen : *τὰς Ἀθήνας ἐλευθεροῦν*. Ondanks het feit, dat Herodotus zich hier niet direct uitspreekt over de schuld der Alcmeoniden (1), behoeft men toch aan zijn geloof er aan niet te twijfelen. Deze terughoudendheid is volkomen verklaard door zijn sympathie voor dit geslacht ; bovendien zou hij hen, als hij van hun onschuld overtuigd zou zijn geweest, zeker zeer nadrukkelijk verdedigd hebben (2).

Eigenaardig is evenwel, dat hij noch over de straf, die de Pythia werd opgelegd (3), noch over de straf, die de Alcmeoniden voor hun misdaad gekregen hebben, ook maar één woord spreekt. Misschien is hij van meening, dat hun groote verdiensten voor de bevrijding van Athene en de bouw van den prachtigen Apollotempel in Delphi (V 62) de verdiende straf compenseeren. Misschien zal de straf ook nog komen (V 56 *οὐδείς ἀνθρώπων ἀδικῶν τίσιν οὐκ ἀποτίσει*). Volledige zekerheid is hier echter niet te verkrijgen.

In ieder geval is het orakel zelf en Herodotus' geloof erin door deze twee omkoopingen (waarvan er bovendien één zeker streng gestraft is) geenszins geschokt. Ten onrechte concludeerde Panitz (p. 52), dat uit de omkoopning van de Pythia volgt, dat het orakel menschenwerk is. Integendeel : de Pythia is een mensch, die slechts in extase door de godheid gebruikt wordt om den goddelijken

(1) V 63 *ὡς ὣν δὴ οἱ Ἀθηναῖοι λέγουσι*.

V 66 *Κλεισθένης, ὃς περ δὴ λόγον ἔχει τὴν Πυθίην ἀναπεῖσαι*.

VI 123 *εἰ δὴ οὗτοι γε ἀληθέως ᾔσαν οἱ τὴν Πυθίην ἀναπεύσαντες*.

(2) Zooals hij hen ook verdedigt tegen de beschuldiging van verraad VI 121 : *θῶμα δέ μοι καὶ οὐκ ἐνδέκομαι τὸν λόγον*.

(3) In het Cleomenes geval werd ze ontslagen.

wil en wensch aan de menschen kenbaar te maken. Dat zij twee keer, op instigatie van menschen en niet in extase toestand, spreuken « geopenbaard » heeft, doet noch aan de waardigheid van de godheid, noch aan de waarheid van het echte orakel iets af (1).

Het vragen naar, en het voorspellen van de toekomst, wat in de latere Grieksche en Romeinsche tijd bij de orakels zoo zeer op den voorgrond trad, is bij Herodotus nog zeer secundair (2) en wij vinden in zijn werk slechts weinige voorbeelden hiervan:

I 13 De vijfde opvolger van Gyges zal voor diens misdaad boeten.

IV 163 De Battiaden zullen gedurende acht menschengeslachten over Cyrene blijven heerschen.

V 92 Aan de Bacchiaden in Corinthe is een orakel gegeven (over de geboorte van Cypselus), dat echter pas later begrepen werd, toen de Pythia ook aan Eëtion (3) 'n orakel gaf.

VI 19 De inname van Milete was door de Pythia reeds lang voorspeld.

VII 220 De Spartanen wisten reeds door een orakel, dat in het gevecht (bij Thermopylae) ofwel Sparta zelf ofwel een der koningen zou omkomen.

IX 33 Aan Tisamenus had de Pythia vijf overwinningen voorspeld.

Naast deze enkele voorbeelden van zuiver voorspellend karakter staan echter bijna alle andere gevallen, die van de primaire, religieuze functie van de orakels getuigen. Zij maken den wil der goden bekend, en geven inlichtingen, hoe men handelen moet, als men volgens de goddelijke wetten goed handelen wil (4).

B. Deze religieuze beteekenis van het Delphische orakel blijkt overduidelijk uit de volgende drie groepen van voorbeelden.

(1) Cf. reeds Meierotto p. 648 : *il distingue toujours entre la Pythie et l'oracle.*

(2) Cf. Schuler (p. 11), die in dit verband wijst op Stiefelhagen, : *Theologie des Heidenthums. Regensburg 1858. p. 133.*

(3) Stein ad V 92 wijst op het verband tusschen αἰετός in het eerste en Ἡερίων in het tweede orakel.

(4) Schuler (p. 11) verwijst naar Schomann (zu Aeschylus Eumeniden p. 75) : « *Den eigentlichen Beruf der Orakel spricht am treffendsten das Wort θεμοσρεύειν aus ; nicht zur Befriedigung vorwitziger Zukunftsforscher waren sie gestiftet, sondern um die göttlichen Satzungen zu verkündigen und demjenigen, der sich wegen eines Vorhabens an sie wandte, Belehrung zu ertheilen.* »

a) Orakels met zuiver religieuze aanwijzingen.

Wanneer in het Grieksche land hongersnood, ziekte, oorlog, onvruchtbaarheid of andere rampen heerschten, zond men boden naar het orakel om een onderzoek in te stellen naar de oorzaak dezer onheilen (1) en middelen te vragen om er weer bovenop te komen.

I 19 Astyages, door wiens toedoen een tempel van Athena in brand is gevlogen, wordt ziek. Hij zendt menschen naar Delphi; maar de Pythia wil geen antwoord geven, voordat een nieuwe tempel gebouwd is. De Pythia is dus een middel om van Astyages vergelding te eischen voor diens tempelschending.

I 67 Als de Spartanen telkens verslagen worden in den oorlog tegen Tegea, ἐπειρώτεον (in Delphi) τίνα ἂν θεῶν ἱλασάμενοι (2) κατύπερθε τῷ πολέμῳ Τεγετηέων γενοίαιτο.

I 167 De inwoners van Agylla, die Phocaeërs vermoord hebben, krijgen te kampen met onvruchtbaarheid van vrouwen, vee en land. βουλόμενοι ἀκέσασθαι τὴν ἀμαρτάδα zenden zij boden naar Delphi. Als straf voor den moord beveelt de Pythia hun het brengen van doodenoffers en het houden van wedstrijden.

I 174 De inwoners van Cnidus, die van hun schiereiland een eiland wilden maken — en daardoor dus feitelijk ingingen tegen de door de goden ingestelde orde (θεοὶ-κόσμῳ θέντες τὰ πάντα-), liepen bij het graven veel verwondingen op: μᾶλλον γάρ τι καὶ θειότερον τοῦ οἰκότος. Als ze in Delphi naar de oorzaak hiervan vragen, antwoordt de Pythia hun, dat ze met hun werk moeten ophouden. Zeus zou immers zelf Cnidus wel tot eiland gemaakt hebben, als hij dat gewild had: m.a.w. « blijf binnen je grenzen » (3).

II 134 Herhaaldelijk reeds hebben de Delphiërs ἐκ θεοπροπίου iemand opgeroepen om te boeten voor den moord op Aesopus. (Straf na misdaad).

VI 135 De Pariërs, die aan het orakel vragen of ze Timo, de helpster van Miltiades, ter dood moesten brengen, krijgen als antwoord: neen. Want Miltiades moest op een rampzalige manier omkomen.

(1) Die hun oorzaak immers in het religieuze vonden, cf. Ilias A.

(2) Ook zij denken dus, dat de oorzaak van hun tegenslag van religieuzen aard is.

(3) Volgens de Jongh (p. 34) hadden deze woorden een bijbeteekenis: οὐ γὰρ ἐφ' ἑρπονέειν μέγα ὁ θεὸς ἄλλον ἢ ἑωυτόν.

Timo is een goddelijk werktuig ter bestraffing van Miltiades ; zodoende is haar daad goed en verhindert het orakel haar bestraffing.

VI 139 Nadat de Pelasgers hun Atheensche vrouwen en kinderen gedood hebben, wordt hun alles onvruchtbaar en dan vragen ze in Delphi naar λύσιν τινὰ τῶν παρόντων κακῶν. De Pythia legt hun op aan de Atheners de straf te voldoen, die deze zullen eischen (1).

VIII 114 De Spartanen krijgen uit Delphi bevel om van Xerxes voldoening te vragen voor den dood (2) van Leonidas, welke voldoening in IX 64 ook gegeven wordt.

IX 93 De inwoners van Apollonia hebben Euenius, die schijnbaar niet goed op het vee gelet had, blindgemaakt — welke straf te zwaar was, temeer daar hij zelf aanstonds het plan opvatte om ter vervanging van het geroofde vee nieuw vee te koopen —. Terstond daarna wordt hun land en vee onvruchtbaar. In Delphi en in Dodona wordt op hun vraag naar τὸ αἴτιον τοῦ παρόντος κακοῦ hetzelfde antwoord gegeven : zij moeten Euenius de voldoening geven, die hij zelf vragen zal (3).

Het groote belang van deze religieuze functie van het orakel wordt ook nog sterk bewezen door de antwoorden, die gegeven worden aan hen, die iets zondigs komen vragen.

V 67 Clisthenes, die aan de Pythia vraagt, of hij den heros Adrestus uit Sicyon mag verdrijven, moet zich zelf als een λευστήρ hooren uitschelden.

VI 86 Glaucus, die in Delphi vraagt, of hij zich door een meened in het bezit mag stellen van een hem toevertrouwde geldsom, verneemt als antwoord zijn eigen doodvonnis en den ondergang van geheel zijn geslacht.

β) Afgezien van deze zuiver religieuze functie van het orakel (d.w.z. het geven van inlichtingen, die er toe leiden, dat misdaad gestraft en onrecht verhinderd wordt), geeft het orakel ook profane,

(1) Cf. meer hierover p. 81.

(2) αἰτέω δίκας τοῦ Λεωνίδεω φόνου.

Dit orakel doet eenigszins vreemd aan : men kan toch in een oorlog niet voor iedereen vijand, dien men doodt, voldoening geven. Dit vreemde vervalt echter, wanneer men niet zoo zeer aan Leonidas' dood, als wel aan de daarop volgende lijkschennis denkt, waar Herodotus in VII 238 met nadruk over spreekt.

(3) Cf. p. 36.

en wel speciaal politieke inlichtingen over wat men doen moet. Toch is ook hier het religieuze moment niet geheel uit te schakelen, omdat het orakel eigenlijk het hoogtepunt is van het Grieksche religieuze leven. Zoo bestond b.v. de gewoonte, dat men voor het stichten van een kolonie het orakel ging raadplegen. Van den eenen kant is dit een vragen, of het plan, dat men genomen heeft, goed is en succes zal hebben, van den anderen kant echter is het raadplegen van de orakels in deze en dergelijke gevallen niets minder dan een religieuze verplichting. Dit blijkt o.a. uit de woorden, die Herodotus schrijft, als Dorieus in Lybië een kolonie gaat stichten V 42: οὐτε τῷ ἐν Δελφοῖσι χρηστηρίῳ χρησάμενος ἐς ἥντινα γῆν κτίσων ἔη, οὐτε ποιήσας οὐδὲν τῶν νομιζομένων. En het gevolg is, dat Dorieus drie jaren later uit de door hem gestichte kolonie wordt verdreven.

Is de Pythia het echter eens met de te stichten kolonie (V 43 Dorieus-Heraclea (1)) of geeft ze zelf opdracht om een kolonie te stichten (aan Grinnus (IV 150) of Battus (IV 155) : Libye), dan gaat aanstonds na het geven van een zoodanig politiek orakel een religieuze dwang in (2), zoodat dientengevolge bij de Sybariten de meening kan ontstaan, dat Dorieus — die daar geweest is — παρὰ τὰ μεμαντευμένα ποιέων διεφθάρη (V 45). Want als hij, zooals het orakel gezegd had, de streek van Eryx op O. Sicilië in bezit had genomen, zou hij zelf en zijn leger niet zijn omgekomen. Zoo gaat het ook de inwoners van Thera (of Kreta), die niet aan het gegeven orakel voldoen, zéér slecht, totdat ze eindelijk het orakel heelemaal ten uitvoer brengen, door niet op het eilandje Platea bij Libye, maar in Libye zelf een stad te stichten (IV 150).

Goeden raad gevend, als daarom gevraagd wordt, zijn de volgende orakels :

V79. Als Thebe raad vraagt in den strijd tegen Athene, antwoordt de Pythia, dat zij moeten τῶν ἄγχιστα δέεσθαι (3).

V 82. Op aanraden van het orakel moeten de Epidauriërs beelden van Damia en Auxesia oprichten om een onheil te boven te komen.

(1) Waar ook nog overeenstemming bestaat tusschen een door Antichares geciteerde spreuk van Laius en het Delphische orakel.

(2) Cf. Meuss p. 9.

(3) Cf. infra (p. 74).

VI 34. De Dolonci, die in het nauw gedreven zijn door de Apsynthiërs, krijgen van de Pythia den raad om een *οἰκιστής* te vragen. Zij nemen Miltiades, en deze neemt deze taak ook op zich, op aanraden van hetzelfde orakel (VI 36).

VI 52. De Spartanen moeten beide zonen van Aristodemus koning maken.

VII 148. Argos — als tenminste de orakelspreuk, die alleen in de Argos' lezing zelf voorkomt, waar is (1) — en Kreta (VII 169) ontvangen den raad om niet mee te doen aan den strijd tegen de Perzen.

VIII 36. Als de inwoners van Delphi bij de komst van de Perzen aan het orakel vragen, wat zij moeten doen om het heiligdom en zich zelf te beschermen, antwoordt de Pythia, dat zij zich maar rustig moeten houden, want de godheid zal wel voor zich zelf zorgen. Ook hier is het religieuze motief duidelijk: God zal hen wel eens leeren, heilige plaatsen te schenden!

γ) Vooral de dubbelzinnige orakels laten ons zien, dat de goden hun instelling gebruiken om de menschen te laten doen en ondergaan, wat ze verdiend hebben door het gaan buiten hun grenzen. Het meest leerrijk zijn in dit opzicht de dubbelzinnige orakelspreuken, die door de vragers verkeerd worden uitgelegd.

I 53. Het Delphische orakel en ook de Amphiaraus-spreuk zeggen, dat Cræsus: *ἢν στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν (μὴν) καταλύσειν*. We weten al uit I 13, dat Cræsus sterven zal — en dat dan het Lydische rijk verdwijnen zal — om *τίσις* te verschaffen voor de *ἀδικία*, die door de Mermnaden aan de Heracliden is aangedaan. Nu wil Cræsus probeeren de Perzische macht te vernietigen, voordat deze groot geworden is, m.a.w. hij wil gaan buiten de hem gestelde grenzen, terwijl zijn innerlijke hoogmoed ook reeds in de Cræsus-Solon episode is vastgesteld. In I 54 leeren we: *Κροῖσος ὑπερήσθη τε τοῖσι χρηστηρίοισι, πάγχυ τε ἐλπίσας καταλύσειν τὴν Κύρου βασιλείην*. Nadat Cræsus voor zijn inwendigen hoogmoed reeds met het verlies van zijn zoon (I 34) is gestraft, zinspeelt hier Herodotus weer op het element « te veel, te groot » „*ὑβρις*” in *πάγχυ* en *ὑπερήσθη*. Ja, ook *ἦσθη* zelf heeft

(1) Cf. p. 62.

— in verband met ἐλπίσας — een zekere bijbeteekenis, zooals reeds Bischof p. 36 bewees (1). Cræsus is dus strafbaar. En zoo helpt het orakel (de goden!) door zijn dubbelzinnige spreuk mee om hem tot straf te dwingen (2). Maar fout is de spreuk niet, en wanneer Cræsus, die na zijn ongeluk denkt, dat de god hem onrechtvaardig behandeld heeft, hem daarover interpelleert, kan deze zich volkomen van die beschuldiging vrijspreken door op te merken (I 91) : τὸν δὲ πρὸς ταῦτα (de dubbelzinnige spreuk van I 53) χρῆν εὖ μέλλοντα βουλευέσθαι ἐπείρεσθαι πέμψαντα κότερα τὴν ἑωυτοῦ ἢ τὴν Κύρου λέγει ἀρχήν. Dat Herodotus deze Delphische opinie overneemt, blijkt uit het verhaal overduidelijk (3).

Dat het verkeerd begripen van het orakel de eigen schuld van Cræsus is, verduidelijken de volgende plaatsen : I 71 Κροῖσος δὲ ἀμαρτῶν τοῦ χρησμοῦ en I 75 (Κροῖσος) ἐλπίσας πρὸς ἑωυτοῦ τὸν χρησμὸν εἶναι en tenslotte het feit, dat Cræsus κατὰ τὸ χρηστήριον zijn heerschappij verliest (I 86), waarbij hij dan ook zelf (4) συνέγνω ἑωυτοῦ εἶναι τὴν ἀμαρτάδα καὶ οὐ τοῦ θεοῦ (I 91).

Op deze wijze is zoowel de waarheid van het orakel onaantastbaar gebleven (Cræsus heeft immers inderdaad μεγάλην ἀρχήν vernietigd), maar ook hebben de goden, dank zij het dubbelzinnige orakel, bereikt, wat er bereikt moest worden : straf voor aanwezige schuld. En juist door die aanwezige schuld was Cræsus niet in staat het dubbelzinnige orakel objectief te beoordeelen en rekening te houden met een eventueele nederlaag.

I 55 Ook het orakel, volgens welk Cræsus koning zou blijven, totdat er een muilezel over de Meden koning zou zijn, had Cræsus bij een objectief beschouwen goed kunnen uitleggen. Maar ook hier werd hij door zijn oogenblikkelijke, te groote vreugde (I 56 πολλόν τι μάλιστα πάντων ᾗσθη, ἐλπίζων) verhinderd om de ware zin er van te begripen (I 91 οὐδὲ τοῦτο συνέλαβε). De werking van dit orakel is precies dezelfde, als die van I 53 ; aan de waarheid

(1) « Aber das ominöse Wort ᾗσθη, das wir auch sonst in ähnlichen Fällen antreffen, verbunden mit der trügerischen Hoffnung lässt uns fühlen, die Freude werde bald sich als eine voreilige entpuppen. »

(2) De tocht tegen de Perzen is immers het middel der goden om tot straf te komen.

(3) Men mag er dus met Oeri (p. 16) en Panitz (p. 47) niet in zien : eine sophistisch fingierte Apologie des Apollon und seine Pythia.

(4) Wanneer zijn overmoedige stemming, die hem het objectief bekijken van de orakelspreuk belemmerde, verdwenen is.

wordt niets te kort gedaan, want figuurlijk kan men Cyrus inderdaad als een muilezel beschouwen, als zijnde geboren niet ἐκ θυῶν ὁμοεθνέων, maar μητρὸς ἀμείνονος, πατρὸς δὲ ὑποδεεστέρου.

I 66 De Spartanen, die na de wetgeving van Lycurgus een krachtig volk waren geworden, bleven niet tevreden met wat ze hadden, maar καταφρονήσαντες Ἀρκάδων κρέσσονες εἶναι ἐχρηστηρίαζοντο ἐν Δελφοῖσι ἐπὶ πάσῃ τῇ Ἀρκάδων χώρῃ. Men voelt hier aanstonds, dat de Spartanen te ver gaan. Het ontevreden zijn met wat ze bezitten, en het verlangen niet naar een stuk, maar naar geheel Arcadië wijst op een strafbare ὕβρις. Zij krijgen dan in Delphi een antwoord, dat hen wel niet geheel Arcadië geeft, maar toch zegt : δώσω τοι Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι καὶ καλὸν πεδίων σχοίνῳ διαμετρήσασθαι. De Spartanen, χρησμῶ κιβδήλῳ πίσυνοι (1), vallen, in plaats van het orakel eerst kritisch en objectief te onderzoeken, terstond Tegea aan; zij worden echter volkomen verslagen, terwijl de gevangenen tot slaaf worden gemaakt. We vinden ook hier dezelfde drie elementen, die reeds in I 53 en I 55 geconstateerd werden :

1^e. De overmoedige gemoedstoestand der orakelvragers verhindert een objectief onderzoek naar de beteekenis der ontvangen spreuk. Ze vertrouwen er zoo maar op, zonder er rekening mee te houden, dat de godheid misschien iets anders bedoelt dan een gunstbewijs.

2^e. De goden bereiken met hun orakel hun doel : straf voor den Spartaanschen overmoed.

3^e. Aan de waarheid van het orakel wordt niets te kort gedaan (2). De Spartanen moeten inderdaad ὀρχήσασθαι (al is het niet in de door hen bedoelde beteekenis van dansen, maar in de door de Pythia bedoelde beteekenis van werken in den ὄρχος = tuin, rij wijnstokken) en ze moeten ook διαμετρήσασθαι (al is het niet in de door hen zelf bedoelde beteekenis van landverdeelen als veroveraars, maar in de door de Pythia bedoelde beteekenis van werken op het land als krijgsgevangenen, die het braak liggende gebied in akkers moesten verdeelen en het vruchtbaar moesten maken door het aanleggen van irrigatiewerken e.d.).

(1) Cf. Schuler (p. 21) die, — naar aanleiding van dergelijke uitdrukkingen — ook op de eigen schuld van de vragers wijst.

(2) Cf. voor de beteekenis en de verklaring van de orakelwoorden Stein ad I 66.

III 57 De bewoners van het Cycladen-eilandje Siphnus, die, dank zij aanwezige goudmijnen, ἤμαζον τοῦτον τὸν χρόνον καὶ νησιωτέων μάλιστα ἐπλούτεον, vragen aan het Delphische orakel, of deze rijkdom lang zal duren. De Pythia antwoordt, dat men op zijn hoede moet zijn voor de ξυλινόν τε λόχον κήρυκά τ' ἐρυθρόν. We zagen reeds, dat voor Herodotus langdurig geluk op zich zelf al misdaad was (uitwendige overmoed, cf. Amasis-Polycrates scène), en we verwachten dus, zeker nu na hun vraag of hun rijkdom nog lang zal duren, straf voor de Siphniërs. Ook hier weer de drie elementen :

1^e. De overmoedige Siphniërs zijn niet in staat de spreuk goed te verklaren.

2^e. Het goddelijk doel — straf voor de Siphniërs — wordt bereikt.

3^e. Dat het orakel waarheid gesproken heeft, ontdekte Herodotus zelf. De Siphniërs begrepen van de spreuk niets, οὔτε τότε ἰθὺς οὔτε τῶν Σαμίων ἀπυγμένων (III 58) (1). Dan volgt in den text als het ware een hiaat in de gedachte, die beteekenen moet : Al wisten de Siphniërs niet, wat er bedoeld werd, toch is de orakelspreuk uitgekomen! Want, zoodra de Samiërs voor Siphnus kwamen, zonden zij een schip met gezanten. Welnu, in den ouden tijd waren de schepen met menie roodachtig sekleurd : καὶ ἦν τοῦτο τὸ ἢ Πυθίῃ προηγόρευε τοῖσι Σιφνίοισι φυλάσασθαι τὸν ξύλινον λόχον κελεύουσα καὶ κήρυκα ἐρυθρόν (III 58). Uit deze gedachten-gang blijkt, dat Herodotus, toen hij in zijn bronnen geen oplossing van dit orakel hoorde, zelf daar naar is gaan zoeken (2) en ook een oplossing vond — door zich de oudheid (3) te herinneren —, waardoor zijn vertrouwen ook in de waarheid van dit orakel tevreden gesteld werd.

V 91 De Spartanen hebben ἐπαερθέντες κιβδήλοισι μαντηίοισι de Pisistratiden uit Athene verdreven. Dit is het orakel, dat de door de Alcmeoniden omgekochte Pythia gegeven heeft, en waar boven (p. 64) reeds over gesproken werd.

(1) Dit in tegenstelling met Cræsus, die later wel alles begreep.

(2) Lastig zal dit zoeken wel niet geweest zijn. Want, wanneer na langen bloei plotseling val komt, ligt het — analogisch naar zooveel andere gevallen — voor de hand, dat een voorafgegaan orakel (of droom of voorteeiken) met dien val in verbanding zal staan.

(3) Stein wijst op B 637, μλτοπάρησι ἐπ' λ 124 φοινικοπάρησι.

VI 76 Cleomenes kreeg in Delphi een orakel, dat hij Argos zou innemen. Hij trekt er aanstonds op af, maar bij de rivier de Erasinus willen hem de offerteekens niet gunstig worden. Hij had daaruit kunnen opmaken, dat het Delphische orakel met Argos waarschijnlijk iets anders bedoeld had dan de landstreek Argos (1). Cleomenes houdt daar echter geen rekening mee en verslaat in een gevecht de Argivers, waarvan de overlevenden zich in een bosch verbergen, waarin zij door Cleomenes op wreede wijze worden omgebracht. Daarna verneemt deze, dat het bosch aan den heros Argos toebehoort, concludeert daaruit, dat zijn orakel reeds in vervulling is gegaan en ziet van verdere verovering van Argos af. Ook hier vinden we weer de drie elementen terug :

1^e. Cleomenes, die in schuldigen toestand verkeert, (hij heeft immers het orakel omgekocht), denkt er geen oogenblik aan, dat het orakel wel eens iets anders zijn kon dan gunstig.

2^e. De goden bereiken, wat ze willen : n. l. Cleomenes' schuld wordt nogmaals geaccentueerd, doordat ze laten zien, tot welke misdaden (h.l. heroëschennis) een goddeloos iemand in staat is ; en het naderen van de straf wordt door deze nieuwe misdaad duidelijk naar voren gebracht.

3^e. Ook de waarheid van het orakel is weer boven allen twijfel verheven.

Herodotus zal bij dit verhaal wel aan een zekere ironie van den orakelgod hebben gedacht, omdat Cleomenes, na de mensche-lijke Pythia te hebben omgekocht, hier toch op harde wijze de macht van het echte, goddelijke orakel moet ondergaan.

Terwijl nu van den eenen kant de slecht uitgelegde dubbelzinnige orakelspreuken, die aanleiding zijn tot misdaden en ondergang van bepaalde personen, door Herodotus' gedachtengang en manier van verhalen geen enkele smet op het orakel werpen — en dus ook niet op de goden —, staan daar nog tegenover andere dubbelzinnige orakelspreuken, die echter door personen, die niet in schuldigen toestand verkeeren, juist daardoor goed onderzocht en uitgelegd worden en derhalve slechts tot voordeel leiden (2).

(1) Anders zouden immers het orakel en het *τέρας* der offers iets verschillends voorspellen over een en dezelfde gebeurtenis.

(2) Dergelijke orakels hebben een groote overeenkomst met den droom van Sabacon (II 139 cf. p. 58) ; in tegenstelling met Cræsus was deze tot objectieve beschouwing in staat : dit wijst op onschuldigen toestand en zijn redding is derhalve begrijpelijk.

V 79. De Thebanen, die door de Atheners overwonnen en smadelijk behandeld zijn, willen zich op hen wreken en krijgen van het Delphische orakel den raad om τῶν ἄγχιστα δέεσθαι. Na een volksvergadering bijeengeroepen te hebben, denken ze na over de beteekenis van het orakel en besluiten ze, niet ter hulp te roepen degenen, die geographisch hun naasten zijn (de bewoners van Tanagra, Coronea en Thespieae), maar de bewoners van Aegina, die genealogisch hun naasten zijn : Ἄσωπος had immers volgens de sagen twee dochters : Θήβη en Αἶγινα. Ζόό uitgelegd brengt het orakel hun voordeel.

VII 141. Als het orakel zegt, dat een houten muur aan de Atheners redding zal brengen, wordt in Athene ijverig naar de beteekenis ervan gezocht : γινῶμαι καὶ ἄλλαι πολλαὶ γίνονται διζήμενων τὸ μαντήιον (142). Door Themistocles wordt het goed uitgelegd als « de vloot », en zoo brengt de vloot aan de Atheners de overwinning.

VII 189. De Atheners krijgen van het orakel den raad τὸν γαμβρὸν ἐπικούρου καλέσασθαι. Na overleg (συμβαλλόμενοι) concludeeren de Atheners, dat Boreas hun γαμβρός is (1). Aan hem offeren zij, en deze zou hen dan ook geholpen hebben. Bij dit laatste dient echter opgemerkt te worden, dat de situatie zeer eigenaardig is : het orakel strijdt immers tegen Herodotus' opvatting, volgens welke de goden zich niet direct met de natuurkrachten bezighouden (cf. p. 39) en van den anderen kant kan hij toch ook niet daarom het orakel zelf voor onhistorisch verklaren. Misschien heeft Herodotus deze antithese zelf gevoeld, en neemt hij daarom de verantwoording voor dit verhaal niet op zich ; want hij constateert slechts, zonder geloof of ongeloof uit te drukken : λέγεται δὲ λόγος ὡς Ἀθηναῖοι τὸν Βορέην ἐκ θεοπροπίου ἐπεκαλέσαντο, en : « of nu werkelijk daarom — wegens de offers — Boreas de barbaren overviel, οὐκ ἔχω εἰπεῖν ».

C. Bij deze voorbeelden hebben we reeds tweemaal gewezen op overeenkomst van de spreuken uit Delphi met die van andere orakelplaatsen (I 49 p. 63 Amphiaraus en IX 92 p. 67 Dodona). En terwijl we (p. 63) reeds erop gewezen hebben, dat Hero-

(1) Volgens de sage was Boreas immers gehuwd met een Attisch meisje, Orithyia, dochter van Erechtheus.

dotus zelf het niet eens is met de meening van Crœsus, dat slechts Delphi en Amphiaraus goede orakels waren, wordt dit bewijs nog versterkt door het feit, dat de andere orakelplaatsen precies dezelfde rol spelen als het Delphische.

Zuiver voorspellend is II 139: Sabacon heeft van het orakel van Zeus in Aethiopië de voorspelling gekregen, dat hij gedurende 50 jaren over Aegypte heerschen zal.

Religieuze aanwijzingen geven I 159, II 111, II 152.

I 159. De Cymaeërs hadden Pactyas, een vluchteling voor de Perzen, in hun stad opgenomen. Als nu de Perzen een verzoek tot uitlevering indienen, wordt in het Apollo-orakel te Branchidae gevraagd, wat de Cymaeërs moeten doen om aan de goden te behagen.

Deze vraag was in zich verkeerd, omdat zij de mogelijkheid openliet, dat de goden de uitlevering zouden bevelen van een *ικέτης*, welk soort menschen nog wel onder speciale hoede van Zeus zelf staat (1). Vandaar dan ook dat de god na herhaalde aanvraag woedend uitvalt: „*ναὶ κελεύω, ἵνα γε ἀσεβήσαντες θᾶσσον ἀπόλησθε, ὥς μὴ τὸ λοιπὸν περὶ ἱκετέων ἐκδόσιος ἔλθῃτε ἐπὶ τὸ χρηστήριον.*”

II 111. Pheron, die als straf voor zijn overmoedig optreden tegen den Nijlgod met een tienjarige blindheid geslagen was, kreeg na afloop van deze tien jaren uit het orakel van Leto te Buto een spreuk, die hem meedeelde, dat zijn straf was afgelopen, en hem tevens het middel aangaf, hoe hij zijn blindheid kon genezen.

II 152. Uit hetzelfde orakel te Buto (*ἔνθα δὲ Αἰγυπτίοισι ἔστι μαντήιον ἀψευδέστατον*) werd aan Psammetichus megedeeld, dat hij in zijn strijd tegen de andere elf koningen, die hem onrecht gedaan hadden door hun belofte van II 147 niet te houden, hulp zou krijgen van koperen mannen, die uit de zee zouden komen opdagen (2).

Van (profaan) politieken aard zijn II 133 en VIII 135. II 133. Mycerinus verneemt uit Buto, dat hij slechts zes jaren regeeren zal. Hij is daar woedend over, omdat hij, in tegenstelling

(1) Cf. dit orakel met het geval van Glaucus, die iets zondigs vroeg (p. 67).

(2) Cf. dit orakel met het geval van Euenius, die ook door de goden tegen onrecht beschermd werd (p. 67).

met zijn vader en grootvader, voor het eerst weer rechtvaardig regeerde. Hij scheldt dan ook (cf. analogie tusschen II 133 *πέμψαι ἐς τὸ μαντήιον τῷ θεῷ ὀνειδισμα* en I 90 *τῷ θεῷ ὀνειδίσαι*), maar het orakel te Buto kan zich, zooals ook Delphi in I 91, volkomen rechtvaardigen: het was immers godenbesluit, dat Aegypte gedurende 150 jaren rampen zou lijden. Zijn voorgangers hadden dit geweten, hij echter niet.

VIII 135. Mus krijgt in het orakel van Apollo Ptous bij Thebe een in de Carische taal gestelde spreuk. Daarin werd aan Mardonius, op wiens bevel Mus de orakels afliep, waarschijnlijk (1) de raad gegeven, om Athene tot bondgenoot te vragen.

Toch speelt in beide voorbeelden ook de religieuze functie van het orakel nog een rol: II 133, omdat de korte regeering van Mycerinus in verband staat met de bestraffing van Aegypte, terwijl er in VIII 135 groote analogie valt op te merken met den droom van Cambyzes III 65. Want zooals deze, terwijl zijn ondergang reeds vaststond, toch nog een (valsche) hoop krijgt (*ἐλπίς*-motief), zoo krijgt hier Mardonius nog hoop, ofschoon ook diens ondergang vaststond (VIII 134- IX 164).

Een voorbeeld van een slecht-uitgelegde dubbelsinnige orakelspreuk geeft ons:

III 64. Cambyzes heeft uit Buto een orakel ontvangen, dat hij in Agbatana sterven zal. Ook hier zien we weer de drie elementen, die we boven (p. 71) telkens vonden:

1^e. Cambyzes hoopt aanstonds het beste, doordat hij aan het Perzische Agbatana denkt, zonder met een andere mogelijkheid rekening te houden: gevolg van overmoed.

2^e. De goden bereiken hun doel. Dit is hier iets anders dan elders; hier geven ze hem hoop, opdat de verschuldigde straf des te harder zal treffen.

3^e. Aan de waarheid van het orakel wordt niets te kort gedaan, want Cambyzes sterft inderdaad in Agbatana, al is het dan niet in het door hem zelf bedoelde Perzische, maar in het door de goden bedoelde Syrische Agbatana.

Al deze voorbeelden wijzen dus uit, dat de werking van de andere orakels precies dezelfde is als die van het Delphische.

(1) Dit kan immers blijken uit *μετὰ ταῦτα* in 136 en de redevoering in 140.

Dat kan ook niet anders! Want al is het eene orakel van Apollo, het andere van Zeus en een derde weer van Leto, zij zijn allemaal de verklaarders en voorspellers van denzelfden godenwil, die zich steeds uit in dezelfde plannen en wetten.

Daarom doet het er ook niets toe voor de waarheid en de dringende kracht der orakels, of ze nader plaatselijk zijn aangeduid of niet; en ook behoeven waarzeggersspreuken niet nader omschreven te worden. Ook bij deze *anonime* orakels vinden we voorbeelden van voorspellenden, religieuzen en profaan politiek aard.

Van voorspellenden aard zijn:

II 147. Aan de 12 Aegyptische koningen *ἐκέχρηστο*, dat diegene alleenheerscher zal worden, die in den tempel van Hephaestus uit een koperen beker zal plengen.

III 16. Amasis zou *ἐκ μαντηίου* geweten hebben, hoe zijn lijk door Cambyses zou behandeld worden.

VIII 141. De Spartanen weten, *ἀναμνησθέντες τῶν λόγιων*, dat zij veel zullen hebben te verduren van de Atheners en Meden.

IX 42. *ἔστι λόγιον*, dat de Perzen zullen omkomen na een aanval op Delphi.

Een zuiver religieuze functie vervullen daarentegen:

I 64. Pisistratus reinigt Delus *ἐκ τῶν λόγιων*.

IV 149. *ἐκ θεοπροπίου* richten de Aegiden een tempel op voor de Erinyen van Laius en Oedipus, om de onvruchtbaarheid der vrouwen weg te bidden (zooals de Epidauriërs op raad van Delphi beelden oprichten voor Damia en Auxesia om van dezelfde ramp bevrijd te worden V 82).

VI 118. *ἐκ θεοπροπίου* halen de Thebanen uit Delus een beeld van Apollo terug.

VII 117. *ἐκ θεοπροπίου* vereeren de Acanthiërs Artachaies als een heros (zooals de Amathusiërs op aanraden van Delphi deden met Onesilus V 114).

VII 197. *ἐκ θεοπροπίου* worden de afstammelingen van Athamas gestraft (zooals het orakel van Delphi herhaaldelijk vroeg om straf wegens den moord op Aesopus II 134).

IX 59. ἐκ θεοπροπίου beschouwen de Apolloniaten een bepaald soort vee als heilig.

Van een (profaan) politieke functie getuigen de volgende voorbeelden :

I 7. ἐκ θεοπροπίου nemen de Heracliden de regeering over van hun voorgangers (zooals later de Mermnaden ze weer overnemen van de Heracliden met goedvinden van het Delphische orakel I 13).

I 165. De Phocaëers stichten ἐκ θεοπροπίου de stad Alalia.

IV 178. τὰ λόγια λέγει, dat de Spartanen het eiland Phla moeten koloniseeren.

VIII 62. λόγιόν ἐστι, dat de Atheners de stad Siris moeten stichten. Deze drie voorbeelden zijn te vergelijken met den koloniseerenden arbeid van Delphi ; b.v. IV 155 Libye en V 45 Heraclea.

II 158. Necho houdt op met het graven van een gracht, μαντηίου ἐμποδίου γενομένου, dat hem zeide, dat hij in het voordeel der barbaren werkte.

III 124. Polycrates gaat naar Oroetes, ondanks πολλά μὲν τῶν μαντηίων ἀπαγορευόντων.

IV 203. λόγιόν τι ἀποσιεύμενοι geven de Cyrenaëers vrijen doortocht aan de Perzen.

V 1. χρήσαντος τοῦ θεοῦ zijn de Paeoniërs tegen de Perinthiërs opgetrokken en de inwoners van Creta trokken θεοῦ σφι ἐποτρύναντος (VII 170) tegen Sicilië op, waarmee te vergelijken zijn de Delphische orakels in VII 148 en VII 169, die aan Argos en Creta zeggen niet te strijden tegen de Perzen.

Zooals reeds bij enkele gevallen vermeld is, worden door deze anonieme orakels en spreuken precies dezelfde functies uitgeoefend (al ontbreekt een voorbeeld van een dubbelzinnige spreuk) als door de meer geïdentificeerde orakels.

D. Resumeerend kunnen we de volgende conclusies trekken:
1) Ondanks Onomacritus' poging tot vervalsching der χρήσμοι (1) en ondanks de twee hem bekende omkoopingen van de Pythia, is het vertrouwen van Herodotus in alle spreuken en alle orakels

(1) Cf. nog Heiberg, p. 104.

onwrikbaar, omdat hij door *zijn ervaring* weet, dat ze uitkomen. Zoo zelfs is de waarheid der orakels boven allen twijfel verheven, dat hij in één geval, waar men de oplossing niet van wist, zelf daarnaar ging zoeken en daarbij ook resultaat behaalde (III 57 p. 72).

2) Zelfs de *κίβδηλα χρηστήρια*, die aan de betrokken personen soms aanleiding gaven tot schelden (Cræsus en Cleomenes) en hen tot misdaden brachten, doen aan zijn geloof niets af (1), omdat hij de bedoeling begrijpt, waarmee de goden dergelijke orakels geven, en omdat hij inziet, dat die bedoeling goed is en ook steeds uitkomt.

De zedelijk goede principes der goden, die reeds duidelijk zijn bij de orakels, wanneer zij straf voor misdaad eischen, worden door Herodotus' opvatting en beschrijving van de dubbelzinnige orakels nog méér op den voorgrond gebracht. Ook dit is een sterk bewijs voor het ethische postulaat, waar op p. 32 e.v. over gesproken is.

3) Ondanks de herhaaldelijk voorkomende pogingen om in te gaan tegen datgene, wat in de orakels gezegd is (o.a. Mycerinus II 133 ; de Bacchiaden V 92 ; de Pelasgers VI 139 ; Xerxes VIII 114) lukt dit nooit (2) en gaat het orakel steeds in vervulling, iets wat wij ook bij de droomen reeds konden vaststellen. Wat de goden eenmaal besloten hebben, is door de menschen niet te ontwijken.

4) Bij Herodotus staat het later zoo op den voorgrond tredende, louter voorspellende karakter van het orakel nog ver op den achtergrond. De primaire-religieuze functies beheerschen bij hem het geheele terrein. En, zooals ook voor de droomen reeds geconstateerd is (p. 56), zijn de orakels voor de goden als het ware een dwangmiddel om de menschen te dwingen tot dien bodem, waarop zich de vastgestelde wereldorde, met haar *κύκλος*-idee en daarin wortelende sterke *τίσις*-gedachte, ongehinderd voltrekken kan.

(1) Meuss (p. 9).

(2) Cf. Boetticher (p. 8).

§ 4. UITERLIJK GOED WAARNEEMBARE TEEKENEN. (1)

Over τῶν ἰρῶν ἡ μαντικὴ, het voorspellen uit de offertekens, en het eene geval, dat de toekomst voorspeld wordt uit de vlucht der vogels (III 76) en over het groote vertrouwen, dat Herodotus in deze dingen stelt, is boven p. 60 reeds gesproken.

a) Al zijn het geen eigenlijke τέρατα, toch behooren hiertoe in zekeren zin ook de 5 o m i n a, die Herodotus vermeldt. Dit zijn uitdrukkingen, die in belangrijke omstandigheden spottend of in andere beteekenis worden gebruikt, maar later in letterlijken zin uitkomen. Dat er hier iets goddelijks in het spel is, wordt twee keer uitdrukkelijk gezegd.

III 151. Dat Babylon ten gronde zal gaan, kan de lezer reeds vermoeden, als hij in III 150 hoort van den misdadigen moord op de vrouwen. De overmoed der inwoners blijkt nog duidelijker uit het feit, dat zij tegen het leger van Darius durven roepen : τότε γὰρ αἰρήσετε ἡμέας, ἐπεὶ ἡμίονοι τέκωσι, iets wat volgens hen onmogelijk is. En toch brengt een muilezel een muilezel voort, en wordt Babylon veroverd. Zopyrus, wien dat overkomen is, merkt dan op in III 153 : σὺν γὰρ θεῷ ἐκείνόν τ' εἰπεῖν καὶ ἔωυτῷ τεκεῖν τὴν ἡμίονον.

VIII 137. Als de koning der Macedoniërs, verschrikt door een τέρας, drie broers, die hem dienen, wil ontslaan, antwoordt hij θεοβλαβὴς γενόμενος op hun vraag naar loon : μισθὸν δὲ ὑμῖν ἐγὼ ὑμέων ἄξιον τόνδε ἀποδίδωμι, daarbij wijzend op de zon, die door het rookgat naar binnenvalt. Perdiccas, de jongste der drie broers, aanvaardt, wat de koning geeft, en neemt, doordat hij de zonnevlek met zijn zwaard omschrijft, bezit van haar en

(1) Boetticher (1830) passim.
De Jongh (1833) p. 21.
Runge (1856) p. 22.
Steudener (1856) p. 24.
Winckler (1865) p. 20.
Gaisser (1871) p. 21.
Croiset (1876) II p. 605.
Hoffmeister (1892) p. 14.
Glaser (1932) p. 200.
Legrand (1932) p. 83.
Pohlenz (1937) p. 44.

huis (1). Ondanks de tegenpogingen van den koning gaat dit omen later in vervulling (2).

Ook de andere drie omina staan in religieus verband. De Pelasgers, die — op aandringen van het orakel — aan de Atheners de straf moesten betalen, welke deze zouden eischen, n.l. de overgave van hun land, antwoorden : VI 139 ἐπεὶν βορέῃ ἀνέμῳ αὐτημερὸν ἐξανύσῃ νηὺς ἐκ τῆς ὑμετέρης ἐς τὴν ἡμετέραν, τότε παραδώσομεν. Zij zijn natuurlijk van meening, dat het onmogelijk is vanuit Athene op één dag met tegenwind in Lemnus te komen. En toch gaat dit voortteeken letterlijk in vervulling, als Miltiades later het eiland inneemt, komend uit den Chersonesus, die dan Atheensch bezit is.

V 72. Als Cleomenes in Athene den Acropolis opgaat en ἐς τὸ ἄδυτον τῆς θεοῦ wil gaan, roept de priesteres hem toe : πάλιν χάρεε, μηδὲ ἔσιθι ἐς τὸ ἱρόν. En Herodotus laat, daarop zinspelend, aanstonds volgen : ὁ μὲν δὴ τῇ κληδόνι οὐδὲν χρεώμενος ἐπεχείρησέ τε καὶ τότε πάλιν ἐξέπιπτε μετὰ τῶν Λακεδαιμονίων. Als men daarmee vergelijkt, wat Herodotus zegt in IV 164 (Ἀρκεσίλεως ... ἁμαρτῶν τοῦ χρησμοῦ ἐξέπλησε μοῖραν τὴν ἑωυτοῦ) en V 45 (διεφθάρη παρὰ τὰ μεμαντευμένα ποιέων), blijkt, dat dit omen een even dwingende en onontwijkbare waarde heeft als een orakel.

VIII 114. Aan de Spartanen, die op raad van het orakel aan Xerxes voldoening komen vragen voor Leonidas' dood, antwoordt deze, wijzende op Mardonius : τοιγὰρ σφι Μαρδόνιος ὅδε δίκας δώσει τοιαύτας, οἷας ἐκείνοισι πρέπει, wat dan ook later door Mardonius' dood (IX 64) letterlijk uitkomt. Evenmin als de Pelasgers kan Xerxes zich door een spottende opmerking aan den last van het orakel onttrekken. Tot zoover, wat betreft de omina en hun op droomen en orakels wijzende werking.

b) Wat betreft de eigenlijke τέρατα (d.w.z. zeer zeldzame, of zelfs tegennatuurlijke verschijnselen in de zichtbare natuur), moeten we een onderscheid maken tusschen verschillende categoriën. Herodotus gelooft n.l. niet aan de historische echtheid van alle hem vertelde τέρατα. Uit zijn opvatting over de verhouding tusschen de goden en de natuur bleek, dat de goden wel de opperste

(1) Cf. Stein ad VIII 137. Aly, p. 196.

(2) Cf. De vergeefsche werking van Cræsus tegen zijn droom.

meesters waren, maar dat zij toch in de natuur de dingen hun eigen loop lieten gaan volgens vaste wetten.

Wanneer dus aan Herodotus iets onnatuurlijks ter oore komt, moet hij ook bewijzen hebben, dat het werkelijk gebeurd is. Vindt hij deze bewijzen niet, dan vertelt hij het hem overgeleverde slechts in *λέγεται*-stijl, (d.w.z. hij staat voor de historische werkelijkheid ervan niet in) of hij loochent de echtheid ervan.

Als we nu eerst de *voorspellende τέρατα* beschouwen, dan is het feit, dat later het voorteeken in vervulling gaat, het vaste bewijs voor de echtheid van het *τέρας* zelf (1). En bijna alle voorbeelden van deze categorie vinden we positief (zonder bijvoeging van *λέγεται* etc.) verteld.

I 59. Wanneer Hippocrates in Olympia een offer brengt, *τέρας ἐγένετο μέγα* : de volle ketels beginnen over te loopen, zonder dat er vuur onder ligt. Chilon, een der zeven wijzen, die toevallig aanwezig was, gaf in zijn verklaring van het teeken te kennen, dat Hippocrates een zeer machtigen zoon zou krijgen. En dat komt ook uit : *γενέσθαι οἱ μετὰ ταῦτα τὸν Πεισίστρατον*.

I 78. De voorstad van Sardes wordt heelemaal met slangen gevuld en de paarden laten hun weiden in den steek en eten de slangen op. Hier bevestigt Herodotus zelf, dat het een voorteeken was : *ἰδόντι δὲ τοῦτο Κροίσῳ, ὥσπερ καὶ ἦν, ἔδοξε τέρας εἶναι*. Volgens de Telmessiërs, aan wie Cræsus het teeken ter verklaring voorlegde, voorspelde het *τέρας* de verovering van Sardes. En dat Herodotus het met deze verklaring eens is, blijkt uit het feit, dat hij nadrukkelijk vermeldt, dat deze verklaring door hen gegeven is, vóórdat ze van de inname van Sardes wisten.

I 175. De Pedasische Athenapriesteres krijgt een grooten baard, als voor hen zelf en voor hun burenen rampen te verwachten zijn. Dit zou reeds drie keer gebeurd zijn (2).

III 10. Het feit, dat het regent in het Aegyptische Thebe (ofschoon het er vroeger nooit geregend had, en ook daarna niet tot aan

(1) De echtheid der *τέρατα* blijkt dus voor Herodotus, doordat hij ervaart, dat ze in vervulling gaan : Ed. Meyer p. 252 « *Wollen wir die Weltanschauung Herodots mit einem Schlagwort bezeichnen, so dürfen wir sie nur Empirismus nennen* ».

(2) In VIII 104 wordt deze notitie herhaald, maar met *δὲ* in plaats van *τρίς*. Stein (onder verwijzing naar Strabo (611) heeft terecht opgemerkt, dat VIII 104 waarschijnlijk niet van Herodotus zelf stamt, maar dat een later lezer hier de woorden van I 175 « *animi causa* » heeft ingelascht bij „*γένος μὲν ἔόντα Πηδασέα*.”

Herodotus' tijd) is voor de Aegyptenaars een groot voorteeken (φάσμα μέγιστον), een voorteeken ongetwijfeld, al staat het er niet uitdrukkelijk bij vermeld, van den naderenden strijd tegen Cambyses.

VI 27. Χίοισι σημήια μεγάλα ἐγένετο. Van een naar Delphi gezonden koor van honderd jongens blijven er na een pestepidemie slechts twee over en van 120 schoolkinderen verliezen er 119 door instorting van het dak hun leven. Dit zijn voorteekeus van het naderende onheil, dat Chius treffen zal. Hier ook drukt Herodotus zich in directe termen en in algemeenen zin uit : φιλέει δὲ κως (1) προσημαίνειν, εὐτ' ἂν μέλλῃ μεγάλα κακὰ ἢ πόλι ἢ ἔθνεϊ ἔσεσθαι (2).

VI 98. De rampen, die Griekenland treffen zullen, zoowel tengevolge van den buitenlandschen oorlog tegen de Perzen, als ook tengevolge van den binnenlandschen strijd tusschen Athene en Sparta over de hegemonie, zijn door een aardbeving op Delos voorspeld (καὶ τοῦτο μὲν κού τέρας ἀνθρώποισι τῶν μελλόντων ἔσεσθαι κακῶν ἔφαινε ὁ θεός) (3).

VII 42/43. βρονταὶ τε καὶ πρηστῆρες ἐν φόβος treffen het leger van Xerxes, die tegen Griekenland optrekt. Dat dit een teeken is van naderenden ondergang, blijkt uit vergelijking met VII 10^e : een groot leger gaat ten gronde, ἐπεὰν σφι ὁ θεὸς φθονήσας φόβον ἐμβάλλῃ ἢ βροντήν.

VIII 12 is analoog aan III 10 en VII 42. Ook hier doen ongewone regens (midden in den zomer!) en harde donderslagen aan Xerxes' soldaten hun ondergang vermoeden (4).

(1) Het woordje κως en in het volgend voorbeeld κού geeft aan deze plaatsen nog een sterk persoonlijk cachet (cf. p. 194).

(2) Bischof p. 29 anm. 2 : « Gerade bei Chios allerdings, dem Hauptbeispiele für die Macht der σημήια, vermissen wir irgendeine Andeutung der Schuld ».

Dit is onjuist : I 160 : de inwoners van Chius hebben Pactyas uit het heiligdom van Athene getrokken en aan de Perzen overgeleverd (schending van asiel- en smeekeelingenrecht). De opbrengst van het land, dat ze als Judaspenning kregen, hielden ze van den offerdienst verwijderd ! En in I 165 wilden ze aan vluchtelingen (Phocæers) geen eilanden verkoopen, uit angst voor concurrentie !

(3) Baarts (p. 9) merkt bij dit voorbeeld op : « Die Delischen Gottheiten zürnen, weil die Perser ihnen opfern (VI 96/98). » Afgezien van den context wordt dit ook weerlegd door de universeele godenopvatting van Herodotus (cf. Wesseling § 1).

(4) Op dergelijke feiten steunend kunnen de Perzen in IX 16 zeggen, dat ze weten ὅτι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ ἀποτρέψαι ἀνθρώπων.

VIII 65. Het mysten-geroep, dat Dicaeus en Demaretus hooren, en de stofwolk, die zij van Eleusis naar Salamis zien afdrijven, voorspellen de toekomstige nederlaag van de Perzische vloot. Hoewel Herodotus dit niet met zijn eigen woorden vertelt, maar het beschrijft als *ἔφη δὲ Δίκαιος*, kunnen wij er toch van overtuigd zijn, dat hij het zelf ook gelooft. Daarop wijst de nauwkeurige beschrijving van Dicaeus (*ἄνθρωπος Ἀθηναῖος φηγὰς τε καὶ παρὰ Μήδοισι λόγιμος γενόμενος*), als ook het feit, dat Dicaeus zich als getuige niet alleen op Demaretus kan beroepen, maar ook op anderen.

VIII 137. Dat het brood van den jongste der drie broers, die den Macedonischen koning dienen, steeds twee keer zoo groot wordt, als dat der anderen, is een voorteken, dat met hem iets groots zal gebeuren. Ook de koning denkt *ὥς εἴη τέρας καὶ φέροι μέγα τι*. De indruk van dit teeken wordt nog versterkt, doordat bij de achtervolging van den verjaagden jongen de rivier plotseling zoo wast, dat de achtervolging op niets uitloopt.

IX 120. Artayctes, die zich aan den heros Protesilaus vergrepen heeft, ziet een *τέρας* : *τάριχοι* (ingedroogde visschen) bewegen, als ze op het vuur gezet worden, als waren het pasgevangen visschen. Hij begrijpt er de sententie van : Protesilaus, ofschoon *τεθνεὺς καὶ τάριχος* (ingebalsemd lijk, mummie) *ἔων*, heeft toch nog de kracht om hem te straffen. Dit is het eenigste voorspellende voorteken, dat indirect (d.w.z. in *λέγεται*-stijl) vermeld wordt. Hoewel de loop van het verhaal m.i. wel bewijst, dat Herodotus dit feit aanvaardt (1), wil ik toch in dit speciale geval ook de mogelijkheid openlaten om consequent te zijn. Dan zou het *λέγεται* dus wijzen op twijfel van Herodotus ; een twijfel, die overigens wel gerechtvaardigd is : dat doode visschen nog bewegen, is toch ook wel iets erg onnatuurlijks!

Hiermede verbind ik verder drie *κίβδηλα τέρατα*, die ik zoo zou willen noemen in vergelijking met *αὐτὰ κίβδηλα χρηστήρια*. Dit zijn drie teekens, die zoowel voordeel als nadeel kunnen beduiden, maar die door den betrokken persoon, omdat hij in

(1) De visschen zouden b.v. schijndood geweest kunnen zijn en dan, terwijl Artayctes het ziet, bij het begin van het bakken nog stuiptrekkende bewegingen gemaakt hebben. Want van iets doods, dat weer levend wordt, vinden we bij Herodotus geen enkel voorbeeld.

schuldtoestand leeft, slechts in zijn voordeel worden uitgelegd en zoodoende tot zijn ondergang voeren. De analogie met de primaire-religieuze functie van het orakel is zoo groot, dat we ook hier de drie elementen aantreffen, die daar voldoende waren om de schijnbaar slechte houding van het orakel (en daarmee van de goden) niet alleen te verklaren, maar ook te rechtvaardigen. Zoo bij de optredende zonsverduistering in VII 37, die door de Magiërs zoo verklaard wordt, dat de Grieken de zon zijn, die verduisterd wordt, de Perzen echter de maan, die verduistert. De drie elementen: 1°. Xerxes en met hem de *Magiërs* (1) bevin-den zich in een te overmoedigen toestand om met een eventueele mislukking rekening te houden. *περιχαρῆς* (2) *ἔων* aanvaardt Xerxes alleen de voor hem gunstige verklaring.

2°. De goden bereiken, wat ze bedoelen : den door schuld verdien-den ondergang van Xerxes.

3°. Aan de waarheid van de voorspelling wordt niets te kort gedaan ; want als men de verklaring van het teeken omkeert, klopt ze volkomen met de werkelijkheid.

De beide andere voorbeelden staan in VII 57 : een paard baart een haas (Herodotus zelf verklaart het, dat Xerxes als een trotsch paard zijn aanval doet, maar als een bange haas zal terugvluchten) en een muilezel brengt een muilezel voort, die bovenaan mannelijke geslachtsdeelen heeft en onderaan vrouwelijke. Dit kon beteekenen, dat de koning als een dapper man er op uittrok, maar in laffe, vrouwelijke vlucht zou terugkeeren. Maar beide voortteekens zouden ook precies het tegendeel kunnen beteekenen. Over een eventueele verklaring door de Magiërs rept Herodotus geen woord. Nu ligt het voor de hand (vooral gezien de zeer gunstige verklaring, die de Magiërs hem van den kransdroom (VII 19) en van de zonsverduistering gegeven hadden), dat Xerxes ook deze twee *τέρατα* aan de Magiërs heeft voorgelegd. En dan trekt Xerxes zich van de werkelijke beteekenis niets aan (*ἐν οὐδενὶ λόγῳ ἐποίησατο* VII 57 *ἐν τῶν ἀμφοτέρων λόγον οὐδένα ποιησάμενος* VII 57), omdat de Magiërs hem alleen de goede beteekenis mee-deelden. In dat geval zijn het dus slecht uitgelegde dubbelzinnige

(1) Want in en met Xerxes gaat ook het Perzische Rijk zelf ten onder. Cf. *supra* p. 46(1). Er dient op gewezen te worden, dat hierop ook van toepassing kan zijn wat op p. 53(2) gezegd werd.

(2) Voor *περιχαρῆς* geldt ook, wat op p. 70(1) gezegd werd over *ῆσθη*.

voorteekens. Omdat Herodotus echter niets zegt over een verklaring door de Magiërs, bestaat ook de mogelijkheid — al lijkt mij dit niet waarschijnlijk —, dat Xerxes zelf de juiste beteekenis dezer *τέρατα* begrepen heeft. In dat geval zouden het goed uitgelegde *κίβδηλα τέρατα* zijn; en het feit, dat de trotsche Xerxes er zich niets van aan trekt, maar toch het vooropgestelde doel wil bereiken, is dan op zich zelf weer iets misdadigs en tot mislukking gedoemd, zooals ook alle pogingen om tegen droomen en orakels in te gaan steeds mislukt zijn.

Het bekijken van deze voorbeelden heeft ons geleerd, dat Herodotus gelooft aan de historische echtheid zoowel van de *τέρατα* zelf, als van hun voorspellende beteekenis. Ondanks zijn meening, dat de goden in de natuur alles — zelf passief blijvend — lieten verlopen volgens eenmaal door hen vastgestelde natuurwetten, hebben zij in deze *τέρατα* zelf actief ingegrepen en soms zelfs de natuurwetten opzij geschoven om aan de menschen iets te toonen of om hen tot iets te brengen.

Dat Herodotus dit actieve ingrijpen heeft geloofd is uit zuivere empirie te verklaren. Hij zag, dat alles zich precies zoo voltrok, als het voorspeld was, en zodoende werd hij door zijn eigen ervaring gedwongen om in deze gevallen de waarheid aan te nemen van iets, dat hij in gewone omstandigheden zou geloofchend hebben.

Dit waarheids-criterium kan natuurlijk geen rol spelen bij de *τέρατα*, die niet van voorspellenden aard zijn, maar een of anderen gemoedstoestand van de goden, of een gewoon goddelijk ingrijpen te kennen geven. De echtheid van deze niet-voorspellende *τέρατα* (*θαύματα* dus) aanvaardt Herodotus slechts om klemmende redenen.

De eerste reden is het orakel. Zoo aanvaardt hij herhaaldelijk voorkomende onvruchtbaarheden van vrouwen, vee en grond, of andere rampen als reële waarheid, omdat ze het gevolg zijn van bekende misdaden en door het orakel in zooverre bekrachtigd worden, als dit middelen aangeeft om weer vruchtbaar te worden en in goede verstandhouding met de goden te komen. De voorbeelden hiervan zijn reeds bij de behandeling van het orakel vermeld: I 167, IV 151, IV 156, VI 139, IX 93 (cf. p. 66 e.v.).

Verder behoort hierbij I 86/7. Want ofschoon het verhaal over de wonderlijke redding van Cræsus van den brandstapel — na aanroeping van Apollo — in *λέγεται*-stijl is verhaald,

blijkt uit de woorden van het orakel in I 91, dat Herodotus het gelooft.

De tweede reden zou ik het *καίρως*-m o t i e f willen noemen. Soms doen de goden door donder en bliksem of op andere manier hun goed- of afkeuring blijken. Andere bewijzen voor de waarheid van het gebeurde heeft Herodotus daar niet voor noodig: het prachtige oogenblik van het ingrijpen zelf en de voortreffelijkheid daarvan staan voor de waarheid borg.

III 85. Wanneer Darius, door de list van Oebares, koning wordt, bevestigen de goden de koningskeuze door te donderen en te bliksemen op hetzelfde oogenblik, als het paard hinnikt.

IV 79. Op het oogenblik, dat Scyles zich wil laten inwijden in de Dionysische mysteriën, tegen de gewoonten van zijn land in (*νόμος πάντων βασιλεύς*), bliksemt god het hoogste huis van de stad neer. Scyles laat zich — *οὐδὲν τούτου εἵνεκα ἤσσαν* — toch inwijden. Dan moet hij ook maar de gevolgen dragen.

VIII 37. Zoowel het verband met het orakel, als ook de prachtig mooie omstandigheden staan borg voor de echtheid van de wonderen in Delphi: wapenen, waar niemand aan mag komen, bevinden zich bij de nadering der Perzen plotseling buiten het heiligdom; de vijandelijke troepen worden bebliksemd; uit den tempel klinkt luid geschreeuw, twee groote rotsblokken raken van den Parnassus los, donderen door de linies der vijanden heen en komen terecht in het heilige domein van Athene Pronaia. Dit laatste wordt bovendien nog door monumentale overlevering gestaafd.

Wonderen zijn ook het directe ingrijpen der afzonderlijke goden in het menschelijke leven (Demeter IX 65 en Poseidon VIII 129). Ook hier is geen bevestiging van buiten noodig. *De misdaad zelf* immers is volkomen bekend: de vernietiging van den tempel van Demeter in Eleusis en de schending van den tempel van Poseidon in een voorstad van Potidaea. Bovendien wordt *de dood van de misdadigers* vergezeld door zeer eigenaardige omstandigheden: niemand komt om in het nabijgelegen domein van Demeter en voor Potidaea komen de Perzen om door een abnormaal hoogen vloed. Deze twee feiten wettigen hier — in tegenstelling met Herodotus' gewone opvatting — de aanvaarding van de echtheid van het directe goddelijke ingrijpen. In beide gevallen neemt Herodotus dan ook zelf positief stelling: VIII 129

is wel in λέγουσι-stijl verhaald, maar : τοῦτο λέγοντες εὖ λέγειν ἔμοιγε δοκέουσι en in IX 65 : δοκέω δέ, ἡ θεὸς αὐτῇ σφεας οὐκ ἔδέκετο.

Behalve het orakel en het καιρός -motief is er nog een derde reden, die Herodotus aanzet tot het aanvaarden van de echtheid van τέρατα, wanneer n.l. de overgeleverde τέρατα gestaafd worden door monumenten als bewijzen, m.a.w. m o n u m e n t a l e o v e r l e v e r i n g.

Op deze reden werd reeds gewezen bij de wonderen, die zich in Delphi voordeden (VIII 37). Verder zijn hier nog te vermelden :

I 24. Het wonderlijk verhaal van Arion, die, toen hij midden in de zee van het schip was afgesprongen, door een dolphijn werd opgevangen en ongedeerd aan wal gebracht, aanvaardt Herodotus, al vermeldt hij het in λέγουσι-stijl. Behalve het feit immers, dat er hierover een eensluidende lezing bestaat bij de Corinthiërs en de Lesbiërs, bestaat bij de Taenarum nog steeds een beeld van Arion, voorstellende een man op een dolphijn. En bovendien zou hij het ongetwijfeld geloochend hebben, als hij het niet geloofde. De onderzeesche tocht van Scyllias immers, welke toch veel korter was dan die van Arion, ontkent hij (οὐκ ἔχω εἰπεῖν ἀτρεκέως, θαυμάζω δέ εἰ τὰ λεγόμενά ἐστι ἀληθέα. VIII 8) en hij deelt dan als zijn persoonlijke meening mee, dat Scyllias zijn weg per schip heeft afgelegd (1).

II 141. De hulp, die koning Sethon kreeg van een muizen-leger, wordt bevestigd door het bestaan van een standbeeld (καὶ νῦν οὗτος ὁ βασιλεὺς ἔστηκε etc.), dat den koning voorstelt met een muis in de hand. Ook het verband, dat er bestaat met een droom, heeft hier natuurlijk een woordje meegesproken.

II 181. Amasis, die wel met andere vrouwen, maar niet met Ladice lichamelijken omgang kon hebben, dreigde haar te verstooten, als het in den eerstvolgenden nacht weer niet zou lukken. Ladice wendde zich tot Aphrodite en μετὰ δὲ τὴν εὐχὴν αὐτίκα οἱ ἐμίχθη ὁ Ἀμασις. Als dank richtte Ladice een beeld op, dat nog in Herodotus' tijd in Cyrene bestond. Dat er over de afkomst van Ladice drie lezingen zijn, doet aan de geloofwaardigheid van de rest van het verhaal niets af.

(1) Ten onrechte dus Wipprecht I p. 32 : « Was er davon glaubt, bleibt trotz der Berufung auf ein Weihgeschenk des Arion eine offene Frage ».

Andere wonderen echter, die niet voorspellend zijn en die niet door andere feiten worden bevestigd, neemt Herodotus niet op zijn verantwoording, d.w.z. dat hij ze ofwel slechts in *λέγεται*-stijl meedeelt, ofwel ze pertinent loochent. Over het directe, wonderbare ingrijpen der goden en heroën is p. 39 reeds opgemerkt, dat Herodotus het geen enkelen keer aanvaardt. Dit komt niet alleen voort uit het feit, dat hij zijn hoge godenopvatting ook op de helden overbracht; men moet er ook rekening mee houden, dat helden toch eigenlijk maar menschen geweest zijn (II 45) (1) en een bovenmenschenlijk optreden moet dus werkelijk bewezen worden om geloofwaardig te zijn.

II 156. *λέγεται ὑπ' Αἰγυπτίων*, dat Chemmis een *νήσος πλωτή* zou zijn (2). Maar Herodotus voegt er aanstonds bij, dat hij het zelf niet gezien heeft en: *τέθηπα ἀκούων*.

IV 5. Het verhaal, dat alleen de jongste der drie Scythenbroers de uit den hemel gevallen gouden voorwerpen kan aanraken, vermeldt hij in *λέγουσι*-stijl en klaarblijkelijk verwerpt hij het, niet alleen, omdat het aan een kleinzoon van een god overkomt (— die bestaan immers niet —), maar ook, omdat er een, hem beter toeschijnende, *ἄλλος λόγος* tegenover staat (IV 11), die door monumenten gestaafd is.

V 85/86. Dat zich donder en aardbeving voorgedaan hebben, toen de Atheners op Aegina beelden wilden halen, wordt in *λέγεται*- en *λέγουσι*-stijl vermeld. Misschien heeft Herodotus het geloofd (3), nu hij het in de Atheensche, Argeische en Aeginetische bronnen aantrof. Maar de Aegineten, die vertellen, dat de beelden op de knieën gevallen zijn, zijn *ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες*, *ἄλλω δέ τῳ*.

VIII 41. Volgens het vertellen der Atheners zou er een slang op den Acropolis geweest zijn, die de haar toegeworpen koek steeds opat, maar bij de nadering der Perzen verdwenen was. Uit de woorden, dat de Atheners haar eten gaven *ὥς εἶναι*, kan

(1) Cf. Rentzsch (p. 18).

(2) Panitz, (p. 14) — verwijzend naar Hecataeus, fragm. 305 (Jacoby Frgm. d. Gr. Hist. Teil I (Berlin 1923) s. 369) — ziet in II 156 te recht een polemiek van Herodotus tegen zijn voorgangers.

(3) Zooals hij ook den donder als bekrachtiging van Darius' koningskeuze aanvaardde.

men afleiden, dat Herodotus het verhaal niet gelooft. Het weggaan van de slang zou volgens de Atheners het weggaan van de godin beduiden, maar Herodotus gelooft niet aan de aanwezigheid van goden op aarde.

VIII 55. In den tempel van Erechtheus (γηγενέος λεγομένου εἶναι) was een olijfboom, die (λόγος παρὰ Ἀθηναίων) daar door Poseidon en Athena zou zijn geplaatst. Deze boom zou, na afgebrand te zijn, weer in twee dagen een flink stuk zijn opgeschoten : οδοῖ (de in Athene achtergeblevenen) μὲν ταῦτα ἔφρασαν. De opeenvolging van λεγομένου, λόγος, en ἔφρασαν duidt m.i. duidelijk op Herodotus' ongelooft.

c) Na al deze voorbeelden te hebben beschouwd kunnen we het volgende vaststellen.

1) Ook op dit gebied toont zich Herodotus de goedgebloovige representant van de Perzische oorlogsgeneratie, ofschoon hij toch eigenlijk thuis hoort in de voor-peloponnesische oorlogsgeneratie, en zelfs van dezen oorlog de eerste jaren nog meemaakt. Gedeeltelijk zal zijn conservatisme op dit gebied wel te danken zijn aan de opvoeding, die hij bij zijn oom Panyasis, de τερατοσκόπος, genoten heeft (1).

2) Toch heeft Herodotus zich een gedwongen beperking opgelegd (2).

a) De louter voorspellende teekenen (— eigenlijke τέρατα dus —) aanvaardt hij allemaal als geschiedkundig zekere gebeurtenissen, zonder uitzondering, omdat hij door zijn ervaring, door den wijden blik, dien hij over de historie kon laten gaan, de waarachtigheid ervan erkennen moest.

b) Wat de andere teekenen (— θαύματα meer dan τέρατα —) betreft, daarvoor neemt hij de verantwoordelijkheid niet klakkeloos op zich. Wanneer hij ze betwijfelt, laat hij dat steeds blijken door toevoeging van λέγεται, λόγος ἔστι, λέγουσι etc., of hij drukt

(1) Cf. Suidas s.v.

Gaisser (p. 4).

Schoell (p. 40).

Wessling (§ 1).

(2) Glaser p. 200 : « Herodot steht somit in jenem Zwielicht, das über den Köpfen der Männer des 5ten Jahrhunderts liegt, dem Zwielicht von Wunder und Rationalismus. »

zijn ongeloof uit in een directe ontkenning. Hij aanvaardt slechts datgene, wat door het orakel bevestigd wordt ; wat door de gebeurtenissen zelf, door hun juist en typisch gebeuren wat tijd, plaats en persoon betreft, als wonderbare, goddelijke inwerking wordt gekenmerkt ; wat door monumentale overlevering wordt gestaafd (1).

3) De goddelijke inwerking is ook op dit gebied in al zijn schakeeringen duidelijk weergegeven. Aan het door *τέρατα* voorspelde is onmogelijk te ontkomen. We constateerden ook het bestaan van eenige *κίβδηλα τέρατα* met precies dezelfde werking en dezelfde drie elementen, die we ook bij de *κίβδηλα χρηστήρια* aantreffen. Ook op dit heele gebied wordt aan Herodotus' hooge godenopvatting geen enkele last aangedaan.

§ 5. GEMEENSCHAPPELIJKE WERKING.

Daar tot hiertoe droomen, orakels, zienersspreuken en *τέρατα* als afzonderlijke groepen werden behandeld, volgen hier nog eenige opmerkingen en voorbeelden van hun gemeenschappelijke werking en overeenkomst.

De werking der drie soorten is precies dezelfde, ondanks het feit, dat ze soms iets aangeven, dat schijnbaar tegen een andere voorspelling ingaat. Xerxes wordt door zijn *droom* over den krans (VII 19) en het *τέρας* der zonsverduistering (VII 37) nogmaals aangespoord om zijn tocht tegen de Grieken te volvoeren, ofschoon deze tocht op een ramp moet uitloopen, daar immers aan de Atheners door een *orakel* (VII 141) en een *Bacis-spreuk* (VIII 77) de overwinning bij Salamis voorspeld is. Maar Herodotus verklaart zoowel den droom als het voorteeken als *κίβδηλον* (— en door *ὑβρις*-toestand van Xerxes en de Magiërs dus verkeerd uitgelegd, wat de goden natuurlijk van te voren wisten —) en hij beschouwt Xerxes' ondergang als noodzakelijke straf. Zoo is door Herodotus' levensbeschouwing ondanks de schijnbare, amoreele (2) tegenstelling op het eerste gezicht, het

(1) Het is dus fout te beweren (zoaals o.a. Croiset II p. 605 dat doet) : Herodotus neemt het eene wonder aan, het andere verwerpt hij, zonder dat we daarbij eenig principe kunnen vinden.

(2) Cf. Pohlenz p. 17 : anm. : « *Die Amoralität Herodots besteht nur in der Sprachkenntnis des Kritikers* (Howald) ».

complex van ὄψις, τέρας, λόγιον en χρηστήριον tot een smetlooze, moreel te accepteren eenheid geworden.

Zoo is het ook in de volgende gevallen :

Sabacón wist door een *orakel*, dat hij 50 jaren over Aegypte zou regeeren, en na afloop van den gestelden termijn wordt hij daar door een *droom* aan herinnerd (II 139).

Als de inwoners van Delos het beeld van Apollo, dat Datis hun volgens een in een *droom* gegeven bevel gebracht heeft, ondanks zijn bevel niet naar Thebe terugbrengen, komen de Thebanen het zich zelf ἐκ θεοπροπίου halen (VI 118).

Door een τέρας wordt aan Perdiccas het koningschap voorspeld ; θεοβλαβής spreekt de koning een *omen* uit en een θαῦμα redt de drie broers VIII 137.

Na een misdaad gepleegd te hebben, vernemen de Apolloniaten (IX 93) door een τέρας de kwaadheid van de goden en door een *orakel* de opgelegde straf. De inwoners van Delphi (II 134) vernemen datzelfde door een *herhaald orakel*, terwijl Cræsus (I 34) de straf voor zijn ὕβρις door een *droom* krijgt aangekondigd.

Hippocrates verneemt de grootheid van zijn zoon Pisistratus door het τέρας der overkokende ketels (I 59) ; hetzelfde wordt Eëtion over Cypselus voorspeld door een χρηστήριον (V 92), terwijl Agariste het voor Pericles kon opmaken uit een *droom*, waarin ze een leeuw baarde (VI 131).

Zoo ziet men, dat droomen, orakels en teekenen alle drie gelijkwaardige middelen zijn, die de goden kunnen gebruiken om in nader contact met de menschen te treden. De goden kunnen ze gebruiken, zooals ze willen, goed voorspellend of dubbelzinnig, wel wetend, dat in het laatste geval de schuldige mensch steeds het schijnbaar goede kiezen zal, wat dan later het bedoelde slechte zal blijken te zijn. Als goddelijke werktuigen zijn ze alle drie onontkoombaar, en iedere poging tot ontwijken loopt op niets uit, zoo bij een *droom* (I 34 Cræsus' poging om den dood van Atys te voorkomen) en bij een τέρας (IX 120 de poging van Artayctes om zijn straf te ontkomen) en bij een *orakel* (VI 139/140 het streven der Pelasgers om hun straf te ontgaan).

Herodotus kent de liberale, sophistische opvattingen van zijn tijd over deze dingen. Maar ofschoon hij de sophistische droomverklaring kent (I 120-121, VII 16 b), gelooft hij in de echtheid van droomen, omdat hij ervaart, dat het voorspelde uitkomt.

Ofschoon hij de liberale orakelverklaring kent, die tot uitdrukking komt in de omkoopingspogingen van de Pythia, gelooft hij in de echtheid van de goede orakels. En ofschoon hij het rationalisme kende, waarmee de nieuwe tijd ging werken, geloofde hij toch in heele groepen van *τέρατα*, omdat hij de waarheid ervan bewijzen kon.

Het eenige, dat hij toegegeven heeft in zijn opvatting over de verhouding tusschen de goden en de menschen is : het ontken-
nen, niet van de mogelijkheid, maar van de historische waarheid van het directe, lichamelijke ingrijpen van de goden.

Maar zelfs dit is, dunkt me, meer te danken aan zijn eigen hoogen dunk over de goden dan aan invloed van buiten af (met name van de sophisten!).

SAMENVATTING :

Wanneer we nu een terugblik slaan op deze eerste afdeeling, dan zien we Herodotus voor ons als een polytheïst, wiens goden steeds één van wil en werking zijn. Deze gemeenschappelijke godenwil is het, die de wereld regeert, niet een onpersoonlijk, oppermachtig en willekeurig werkend fatum. De goden regeeren steeds naar zedelijk hoogstaande principes. Zij straffen het kwade en helpen het goede. Zij hebben de hoogste macht in handen over de natuur en de menschen, in wier leven zij wel een groote rol spelen door hun raadgevingen en voorspellingen. Toch maken zij van deze hoogste macht slechts bij uitzondering en bij bepaalde gelegenheden gebruik.

Alle gebeuren gaat volgens het *κύκλος*-idee : alles begint klein en wordt grooter. Maar in plaats van dan de menschelijke nederigheid en vooral matigheid te beoefenen, gaat men meestal nog verder. En de hooge, gelukkige, rijke toestand, die daarna ontstaat, is niet alleen de haast dringende oorzaak van innerlijken hoogmoed, maar is door zijn (te)grootheid ook zelf reeds een schuld en wordt als zoodanig steeds — hetzij aanstonds, hetzij in een volgend, medeschuldig geslacht — door straf gevolgd.

Door deze opvatting kan Herodotus de stuitend aandoende *φθόνος τῶν θεῶν* opvatten als zuivere, gerechtvaardigde *νέμεσις*.

De voornaamste taak der goden is hun nivelleerende functie, die zij steeds uitoefenen, zoowel in de *planten natuur* (VII 10^e

ὁρᾷς δὲ ὡς ἐς οἰκήματα τὰ μέγιστα αἰεὶ καὶ δένδρεα τὰ τοιαῦτα ἀποσκήπτει τὰ βέλεα), als in het *dierenrijk* (III 108: καὶ κως τοῦ θεοῦ ἢ προνοίη, ὥσπερ καὶ οἰκός ἐστι, ἐοῦσα σοφῇ, ὅσα μὲν γε ψυχὴν τε δειλὰ καὶ ἑδῶδιμα, ταῦτα μὲν πάντα πολύγωνα πεποίηκε, ἵνα μὴ ἐπιλίπη κατεσθιόμενα, ὅσα δὲ σχέτλια καὶ ἀνηρά, ὀλιγόγωνα), zoowel *bij landen* (II 133 δεῖν γὰρ Αἴγυπτον κακοῦσθαι ἐπ' ἐτέα πεντήκοντά τε καὶ ἑκατόν na het tot dusverre zeer groote geluk), als in het *menschelijke leven* (cf. o.a. Cræsus en Polycrates).

De taak der menschen is dus zich te matigen en niet toe te geven aan den overmoed. De verhouding tusschen de menschen en de goden is niet slechts die van slaaf tot heer, zooals Ed. Meyer (II 261) dat voorstelt. Met vrijen wil kan de mensch kiezen, wat hij doen wil; straffeloos echter is hij slechts, indien hij zijn kracht en zijn wil tot het goede gebruikt. Doet hij dit niet, dan zal hij de straffende hand der nivelleerende goden niet kunnen ontgaan.

Wanneer wij Herodotus met zijn tijdgenooten vergelijken, treedt allereerst Sophocles (1), die met Herodotus bevriend is geweest, op den voorgrond. Toch is de overeenkomst niet zoo groot, als men vaak denkt. Sophocles is inderdaad zeer vroom, hij heeft grooten eerbied voor de goden en hun uitingen in droomen en orakels, hij beschrijft met voorliefde overmoedige figuren (Ajax, Philocletes, Heracles) en hun bestraffing. Maar deze houding, die ons de goden voorstelt als rechtvaardige wezens, is niet consequent volgehouden. Want hij schildert ons daartegenover de goden ook af als wezens, die naar eigen willekeur optreden, als oppermachtige vorsten, die aan niets gebonden zijn, volkomen willekeurig regeeren, en in wier bestuur de menschen vaak niets rechtvaardigs bemerken kunnen. Zij bevelen zelfs slechte dingen en de mensch moet die volbrengen. « *Damit wird die Absolutheit der Religion ausgesprochen und ihr die Sittlichkeit untergeordnet.* » (Nestle II p. 89).

Grooter is de overeenkomst met Aeschylus (2). Ook deze spreekt zijn afkeer uit over allerlei stootende verhaaltjes, die men over de goden vertelde; ook deze nam wel de veelheid van goden

(1) Fr. Hanna. Die Beziehungen des Sophocles zu Herod. Progr. v. Straznic. Brünn 1875.

Nieberding. Soph. u. Her. Programm Neustadt in Schlesien 1875.

W. Nestle. Gesch. des Gr. Religiosität II p. 83.

(2) W. Nestle. Gesch. d. Gr. Rel. I p. 120.

aan, maar liet toch vooral de eenheid (Zeus) op den voorgrond treden, en liet blijken, dat Zeus rechtvaardig regeerde en den misdadiger strafte.

Herodotus is op dit geloofsgebied conservatief en de ervaring, waardoor hij zijn opvattingen gevormd heeft, wordt niet aangegrepen door de twijfels, die hem zijn eigen, sophistisch getinte tijd voorlegde.

Maar tevens is hij vooruitstrevend, en doordat hij het ethische op den voorgrond laat treden, wijst hij, evenals de oudere Tragici, « *auf die Entwicklung der Griechischen Philosophie hin, welche Sokrates herbei führte, indem er das sittliche Leben des Menschen in den Mittelpunkt der Betrachtung stellte* » (1).

(1) Runge p. 22.

AFDEELING II.

HERODOTUS' OPVATTING OVER DE GESCHIEDENIS.

INLEIDING.

Nadat wij in het eerste deel Herodotus als een geloovige hebben leeren kennen, moeten wij hem in een tweede deel meer als historicus beschouwen, en trachten te achterhalen, hoe hij de geschiedenis gereconstrueerd heeft en welke principes hij daarvoor gebruikte.

Herodotus zelf noemt zijn werk *ιστορίας απόδεξις*. Nu is een *ιστωρ* (1) op de eerste plaats de ooggetuige, d.w.z. iemand, die door eigen zien (*ιδεῖν*) kennis (*εἰδέναι*) krijgt, en op de tweede plaats de scheidsrechter, die zich uit de berichten der ooggetuigen kennis verschafft.

Het weten nu, dat het gevolg is van eigen zien (*οἶδα*) (2) kan direct slechts van beteekenis zijn voor de geschiedenis van den eigen tijd (iets, wat bij Herodotus practisch niet voorkomt) en voor de geographie (3), en voor de beschrijving van volks-zeden (4), feesten (5) en offergebruiken (6).

Indirect kan het eigen zien echter ook van belang zijn voor het verkrijgen van kennis over het verleden, in zooverre n.l. Herodotus datgene, wat over het verleden verteld wordt, kan bevestigen, of ontkennen op grond van het zien van — in

(1) Cf. Pohlenz p. 44, verwijzend 1) op Lipsius: Attisches Recht u. Rechtsverfahren p. 885 en 2) op Ilias, Σ 501.

(2) Cf. Schadenwald over ἀλήθεια, p. 162.

(3) o.a. II 12 *ἴδμεν* over Libye; II 17 *οἶδαμεν* over de grensscheiding tusschen Azië en Libye.

(4) o.a. I 140 *ταῦτα μὲν ἀτρεκέως ἔχω περὶ αὐτῶν* (Perzische zeden) *εἰδὼς εἰπεῖν*.

(5) Cf. 'n feest II 122 *τὴν καὶ ἐγὼ οἶδα ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ ἐπιτελέοντας αὐτούς*.

(6) Cf. IV 33 *οἶδα δὲ αὐτὸς τόδε ποιούμενον*.

het heden nog bestaande (1) — uiterlijke criteria (b.v. monumenten, door Meierotto p. 623 « *une preuve parlante des anciens événements* » genoemd (2)) en innerlijke criteria, b.v. de analogie (I 57) (3).

Van veel grooter belang echter is het weten, dat Herodotus probeert te verkrijgen door het zien van een ander, omdat hij vooral op deze manier het materiaal moet vinden voor de geschiedenis, die hij beschrijft. Gedeeltelijk heeft hij daarvoor gebruik gemaakt van schriftelijke bronnen, waar we echter slechts weinig over kunnen weten (4), gezien het feit, dat ons slechts weinig fragmenten ter beschikking staan, en de betreffende schrijvers zelfs niet nauwkeurig te dateren zijn. De mondelinge overlevering — dat bewijzen ons de telkens en telkens terugkeerende uitdrukkingen als *λόγος ἐστὶ λεγόμενος, λέγεται*, e.d. (5) — heeft evenwel in Herodotus' werk de overhand (6).

Om deze mondelinge overlevering te verzamelen, brengt hij een groot deel van zijn leven door met het maken van verre en moeilijke reizen (7) om zelf te zien (8) en zelf te hooren. Maar ondanks het geweldige materiaal, dat hij zoo kan verzamelen, leveren hem toch deze reizen ook de eerste beperking op van zijn geschiedenisstof.

Allereerst I o c a a l. Hij kan immers slechts berichten geven over landen, die door hem zelf, of door andere, betrouwbare personen zijn bezocht; kennis over het gebied, dat daarbuiten ligt, is, door gebrek aan menschen, die het gezien hebben, niet te verkrijgen. We vinden dit zeer duidelijk uitgedrukt in III 115 :

(1) Schmid, p. 590 aanm. 9 geeft een volledige opsomming van plaatsen, waar Herodotus zegt, dat in zijn tijd nog iets bestaat.

(2) Cf. IV 12, waar Herodotus een lezing over de Scythen aanneemt, op grond van nog bestaande *τάφος, Κιμμέρια τείχεα* en *πορθμήια* en II 131, waar hij een Egyptische lezing verwerpt op grond van eigen zien; cf. ook Friedrich p. 108 over Her. kennis, zelfs van Perz. monumenten.

(3) Cf. Winkler, p. 17.

(4) Hecataeus heeft hij zeker gekend, maar Xanthos (cf. Pohlenz p. 21 en p. 192) — Dionysos v. Milete (cf. idem) — Charon v. Lampsacus (cf. Benedict p. 13)? Zie ook Legrand p. 40, en E. Meyer I p. 183.

(5) Deze kan men immers niet beschouwen als « *eine Überkommenen Erzählungsform* », zooals Niese dat doet (Hermes 42 p. 432).

(6) Cf. E. Wessling. § 3.

(7) Ten onrechte meent Legrand p. 70 : « *les voyages d'étude d'Herodote ne furent ni nombreux ni de longue durée.* »

(8) Dat dit bestond bewijzen Her. woorden over Solon I 29 : *Σ. ἀπεδήμησε, κατὰ θεωρίας πρόφασιν.*

en Arist. 'Αθ. πολ. II 1, : *Σ. ἀποδημίαν ἐποίησας κατ'ἐμπορίαν ἄμα καὶ θεωρίαν.*

τοῦτο δὲ οὐδενὸς αὐτόπτεω γενομένου δύναμαι ἀκοῦσαι ; en IV 16 οὐδενὸς γὰρ δὴ αὐτόπτεω εἶδέναι φαμένον δύναμαι πυθέσθαι.

Maar ook t e m p o r e e l wordt de stof beperkt. Mondelinge berichten immers over de generaties 430-460 en 460-490 zijn van ooggetuigen en dus betrouwbaar. Dit geldt gedeeltelijk ook nog voor de jaren 490-520. Maar voor de generatie 520-550 zijn mondelinge berichten van veel minder waarde, terwijl de verhalen over de daarvoor liggende jaren (550-580) practisch slechts gewone overlevering zijn, zonder meer (1).

Wanneer we daarmee vergelijken het begin van de hoofdlijnen in Herodotus' werk, dan zien we, dat hij begint voor :

Lydie : met Gyges (716-678) als voortrap van Cræsus (560-546).

Perzië : met Dejoces (709-657) als voortrap van Cyrus (549-529).

Athene : met Pisistratus (560-527) (al kent hij Solons-wetgeving en de Megacles-Cylon affaire (632-628).

Sparta : met den strijd tegen Tegea onder Leon en Hegesicles (± 560).

Samos : met Polycrates (532-522).

Bovendien zegt Herodotus bij Cræsus (I 5) : τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρῶτον (2) en bij Polycrates (III 22) : Πολυκράτης γὰρ ἐστὶ πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ... en hij maakt ons daardoor duidelijk, dat hij in de hoofdlijnen van zijn verhaal niet verder wil (en kan!) gaan dan tot den tijd, waarin zijn grootvader leefde (3).

Hoewel dit alles voor Babylon en Egypte niet opgaat, omdat hij daar slechts vermeldt, wat hem door de priesters verteld wordt, en omdat hij derhalve zeer ver kan teruggaan zonder iets op eigen verantwoording te nemen (4), toch is het opmerkenswaardig,

(1) Toch moet men deze niet onderschatten : de moderne volkskunde leert ons, dat bij vele schriftloze volkeren een zeer vergrijpende en zekere herinnering bestaat aan verhuizingen etc., en dat de vereering der gestorvenen steeds weer aanleiding geeft tot het denken aan oude schuld. Cf. Schadewald, p. 147.

(2) In scherpe tegenstelling met ταῦτα μὲν νυν Πέρσαι τε καὶ Φοίνικες λέγουσι. ἐγὼ δὲ...

(3) Cf. Dahlmann, p. 158/159.

(4) Al blijkt bij nadere beschouwing, dat hij voor alle koningen, die hij vermeldt, monumentale overlevering bezit!

dat we in de Aegyptische geschiedenis het „ἀτρεκέως ἐπιστάμεθα” eerst vinden in een relatief jongen tijd, n.l. bij Psammetichus, ± 610 (II 154).

Maar ofschoon Herodotus op zijn reizen vraagt naar alles, wat hem belang inboezemt, en ofschoon hij er op let zooveel mogelijk die menschen te ondervragen, van wie redelijkerwijze verwacht kan worden, dat ze kennis van zaken hebben (1), levert hem het vertelde toch geen objectieve ἐπιστήμη meer, maar slechts subjectieve δόξα. En wanneer hij dan voor het vertelde geen nadere bevestiging vindt, neemt hij het niet op eigen verantwoording, d.w.z. hij praat er niet zelf, met zekerheid over, maar laat slechts zijn (genoemde of ongenoemde) bronnen zelf spreken. Zijn doel is immers niet uitsluitend het geven van waarheid, maar ook het meedeelen van wat hij gehoord heeft: II 123 ἐμοὶ δὲ παρὰ πάντα τὸν λόγον ὑποκέεται ὅτι τὰ λεγόμενα ὑπ’ ἐκάστων ἀκοῇ γράφω; en II 125: λελέχθω γὰρ ἡμῖν ἐπ’ ἀμφοτέρα, κατὰ περ λέγεται; en III 9: οὗτος μὲν ὁ πιθανώτερος τῶν λόγων εἴρηται · δεῖ δὲ καὶ τὸν ἡσσον πιθανόν, ἐπεὶ γε δὴ λέγεται, ῥηθῆναι; en vooral VII 152: ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαί γε μὲν οὐ παντάπασι ὀφείλω, καὶ μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα λόγον.

Want als Herodotus zelf zich geen zekerheid kan verschaffen, wil dat nog niet zeggen, dat anderen dat ook niet kunnen, cf. II 123: τοῖσι μὲν νυν ὑπ’ Αἰγυπτίων λεγομένοισι χρᾶσθω, ὅτεω τὰ τοιαῦτα πιθανά ἐστι; en IV 42: καὶ ἔλεγον ἐμοὶ μὲν οὐ πιστά, ἄλλω δὲ δὴ τεω, wat we in V 86 nog eens aantreffen.

Wij kunnen hieruit concludeeren (2), dat overal, waar we uitdrukkingen als λέγεται, λέγουσι e.d. vinden, Herodotus zelf niet voor de waarheid van het vertelde instaat; en vaak zullen we zelfs uit het gebruik van deze termen kunnen opmaken, dat Herodotus twijfelt aan wat er verteld wordt: cf. o.a. III 116 οὐκ ἔχω οὐδὲ τοῦτο ἀτρεκέως εἶπαι, λέγεται δὲ, dat er éénoogige mannen bestaan: πείθομαι δὲ οὐδὲ τοῦτο.

Een ander bewijs voor het bovenstaande vinden we ook nog

(1) λόγιοι, ἱεῖες, ἐρμηνεύς, γραμματιστής.

Cf. Schmid, p. 557 (met plaatsen). Pohlenz, p. 5.

(2) cf. Niese, p. 432-433.

Panitz, p. 7.

Pohlenz, p. 55.

Rentzsch, p. 7.

in het volgende : vanaf boek V wordt het aantal λέγουσι-gevallen veel kleiner dan in de vorige boeken (1). De oorzaak hiervan kan immers niet hierin gelegen zijn, dat hij nu minder mondelinge bronnen gebruikt, maar slechts hierin, dat de geschiedenis zich nu gaat afspelen op een gebied, waar veel meer authentieke getuigen te vinden zijn, zoodat het zoowel lokaal als temporeel voor Herodotus veel meer grijpbaar is.

Maar welke kritiek heeft Herodotus nu bij dit alles gebruikt? Om de bestudeering daarvan te vergemakkelijken, zullen we gebruik maken van de scheiding en de spanning, die er bij Herodotus bestaat tusschen *ιστορίη* en *λόγος*.

ιστορίη (2) is voor Herodotus « *ungeformter Wissensstoff* » (3) of « *die durch Autopsie oder Befragung zuverlässiger Zeugen gewonnene Ermittlung wirklicher Tatbestände* » (4).

λόγος echter is « *geformter Erzählungsstoff* (3) » met de functie « *zu sammeln, zu kombinieren, die verschiedenen Eindrücke, Erlebnisse, Gedanken von bestimmten Gesichtspunkt aus rationell zu verknüpfen und die Ergebnisse in einer einheitlich aufgebauten « Rede » darzustellen* » (4).

Om Herodotus' houding vast te stellen in den *λόγος*, zullen we (na voorafgaande beschouwing van de godenmythen, en heldensagen, en den tijd tusschen heldensagen en ± 550) de hoofdpersonen aan een nader onderzoek onderwerpen; voor de *ιστορίη* zullen we daarna de dubbelberichten bespreken en in verband daarmee nog eenige opmerkingen maken over de *κως* en *κου* gevallen en de plaatsen, waar Herodotus met nadruk een eigen meening uit.

§ 1. HERODOTUS' OPVATTING OVER DE MYTHEN DER GODEN.

Eenmaal vastgesteld zijnde — ondanks herhaaldelijk in de literatuur opduikende tegenovergestelde meening — dat Herodotus polytheïst is gebleven, komt het principe om alle godenmythen te verwerpen tengevolge van monotheïstisch geloof niet in aanmerking.

(1) Cf. Aly, p. 144.

(2) Kurt von Fritz, p. 315 : « *Knowledge of all sorts, which was not based on speculation, demonstration, intuition, practise or the like, but on personal experience.* »

(3) Cf. Glaser, p. 200.

(4) Cf. Pohlenz, p. 2; Schadenwald p. 145.

Men moet van Herodotus' eigen woorden uitgaan :

II 3 τὰ μὲν νυν θεῖα τῶν ἀπηγγεμάτων οἷα ἤκουον, οὐκ εἰμὶ πρόθυμος ἐξηγέσθαι, ἔξω ἢ τὰ οὐνόματα αὐτῶν μούνον, νομίζων πάντας ἀνθρώπους ἴσον περὶ αὐτῶν ἐπίστασθαι · τὰ δ' αὖ ἐπιμνησθῆναι αὐτῶν, ὑπὸ τοῦ λόγου ἐξαναγκαζόμενος ἐπιμνησθήσομαι.

Er is over de interpretatie van dezen tekst verschil van meening tusschen Stein, Wiedemann, Sourdille en Linforth (1).

Stein vatte het ἴσον op als « *gleich viel* » d.h. hier « *gleich wenig* », en merkt verder op : « *Man darf abweichende Meinungen anderer Völker, auch wenn sie, wie viele der Aegyptiër, seltsam und abstoßend erscheinen, nicht als falsch oder lächerlich darstellen, sondern sie besser unberührt lassen* ».

Wiedemann is al te simplistisch : hij wijst op Herodotus' opvatting over de identiteit der verschillende godsdiensten. En omdat dus de Aegyptische en de Grieksche godsdienst dezelfde zijn, behoeft Herodotus van den Aegyptischen niets te vermelden, behalve de namen. Sourdille en Linforth verwierpen Steins theorie terecht met de motiveering, dat Herodotus zelf zegt (III 38), dat slechts een waanzinnige lachen kan over de gewoonten van een ander volk. En meer dan eens merkt hij met nadruk op, dat hij er niets voor voelt dingen over te slaan, omdat hij ze niet gelooven kan (2).

Sourdille en Linforth verschillen echter van elkaar in het volgende. Eerstgenoemde wil uit die woorden bewijzen, dat Herodotus' scrupules religieus zijn (3) — en wel door τὰ θεῖα op te vatten als mysteries —. Linforth daarentegen gebruikt ze om te bewijzen, dat Herodotus' scrupules van zuiver historischen, dus wetenschappelijken aard zijn, waarbij hij dan τὰ θεῖα opvat als de mythologie. En deze laatste opvatting verdient de voorkeur. Immers, wanneer men met Sourdille τὰ θεῖα beschouwt als de mysteries, boeten deze woorden zeer veel in kracht in — ondanks den scherpsten vorm waarin ze gebruikt zijn —, omdat geen enkele Griek daarover mocht spreken : een aparte vermelding daarvan

(1) Stein ad II 3. Wiedemann, p. 51.

Sourdille. 1) Voyages d'Herodote en Egypte. Paris 1910.

2) Sur une nouvelle explication de la discretion d'Herodote. Rev. Et. Gr. XXXVIII 1925 p. 289-305.

Linforth. Herodotus' Avowal of silence in his account of Egypt. Class. Phil. 7 (1919-24) p. 269-292.

(2) Cf. II 123 III 9 c. a.

(3) Zoo ook Creuzer, Hist. Kunst. p. 124 ; Bredow, p. 12.

zou dus onnoodig zijn. Bovendien behoefde Herodotus zich dan ook niet zoo scherp uit te drukken in II 65 : « Als ik zou vertellen, waarom de dieren in Egypte gewijd zijn, καταβαίην ἄν τῷ λόγῳ ἐς τὰ θεῖα πρήγματα, τὰ ἐγὼ φεύγω μάλιστα ἀπηγγέσθαι (1).

Dit ἐγὼ (dat in II 3 nog niet stond) mogen wij m.i. wel beschouwen als een bewuste tegenstelling met Homerus, Hesiodus en de oudere logographen.

Herodotus geeft verder in II 53 zijn meening zeer duidelijk te kennen : « Vanwaar ieder der goden kwam, en of ze allemaal altijd bestaan hebben, dat weten de Grieken om zoo te zeggen pas van gisteren of eergisteren. Hesiodus en Homerus immers zijn naar mijn overtuiging 400 jaar ouder dan ik en niet meer ; οὗτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες ».

Men moet hier *niet* uit opmaken, wat er *niet* staat, zooals dat door Panitz p. 8 gedaan wordt : « Was will nun Herodot damit sagen, wenn er schreibt, Hesiod und Homer haben die Götter der Hellenen geschaffen » (2). Dit wordt zeer uitdrukkelijk weerlegd door II 52, waar Herodotus ons zegt, dat de Pelasgers, nog wel op aanraden van het orakel, de goden-namen uit Egypte hebben overgenomen (3). Wanneer men II 53 letterlijk interpreteert (4), blijkt daar niets anders uit, dan dat Herodotus van meening is, dat Homerus en Hesiodus in hun gedichten voor den eersten keer het geslacht en de afstamming der individueele goden in een syste-

(1) Stein verwijst bij II 65 naar Diod. I 21, 86, die twee oorzaken van dierenheiliging noemt, die niets met den inhoud der mysteries te maken hebben.

(2) Trouwens, Panitz tracht in zijn tekst-interpretatie wel meer eigenaardige stellingen door rhetorische exclamaties te « bewijzen ». Zoo concludeert hij o.a. naar aanleiding van II 146 : « Herodot gibt hier (over Pan en Dionysos) nur die reinen Tatsachen, ohne irgend ein eigenes Urteil daran an zu fügen (en 't slot van 146 dan : δῆλα μοι etc.?) ; trotzdem dürfen wir ohne Bedenken die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung auch hier feststellen, dass Herodot nicht an die Göttlichkeit des Pan geglaubt hat »!!

(3) Over het identificeeren van Egyptische en Grieksche goden bestaat er een merkwaardige controverse : Heiberg (p. 91) ziet in de identificatie het werk van de Egyptische priesters ; Wiedemann (p. 29) daarentegen het werk van de Grieksche priesters in het algemeen en van Herodotus in het bijzonder, terwijl Linforth (Greek Gods § 1), Rentzsch (p. 9) en Nestle (gr. Relig. II p. 103) het aan Herodotus alleen toeschrijven.

(4) Cf. nader met Litt. Wiedemann, p. 238.

Wendland-Pohlenz (Gercke-Norden I), 3 70.

Sam Wide. Gr. Rel. (Gercke-Norden II) p. 216.

matisch verband hebben voorgedragen (cf. Stein), dat ze aan de goden de *bijnamen* gegeven hebben (*Κρονίδης-Τριτογένεια*), dat ze aan iederen god een speciale eer toekenden (oppergod, god van den oorlog) en eigen kunstvaardigheid en beroep (Vulcanus, de smid; Hermes, de bode) en typische gestalte (manke vuurgod). Dat deze opvatting niet juist is, maar dat Homerus en Hesiodus grootendeels verzameld hebben, wat er onder het volk aan praatjes rondliep, doet niets ter zake. Voor Herodotus blijkt uit dezen tekst, dat hij de godenmythen voor maaksel van menschengeest houdt, en dus onwaardig om in een « geschiedenis » boek te worden behandeld.

Ondanks de repliek van Sourdille (1) blijft dus Linforth's theorie de eenig mogelijke, wanneer men Herodotus' woorden in dit opzicht juist interpreteert.

Wanneer Herodotus toch wel eens iets vermeldt over mythologie, dan is dat niets anders dan de uiting van nieuwsgierigheid van den wereldreiziger en ethnograaf. Hij kan er trouwens niet altijd buiten, omdat hij graag schrijft over — en ieder mensch ook graag hoort vertellen van — tempels en priesters, van godsdienstige gebruiken, die bij een bepaald volk in een tempel, naar aanleiding van een of ander feit plaats grijpen. Maar een beschouwing van deze gevallen doet ons zien, dat Herodotus er niet in objectieven stijl over schrijft; steeds duiden de uitdrukkingen *λόγος ἐστι* etc. erop, dat hij het beschreven mythologische verhaaltje niet op eigen verantwoording neemt, maar slechts als een curiosum vertelt:

II 42: Over een cultus-gebruik in Thebe: *διὰ τὰδε λέγουσι τὸν νόμον τόνδε σφίσι τεθῆναι*. Heracles had Zeus willen zien, en deze had toen zijn hoofd omhuld met een ramskop (2).

II 63. De Aegyptenaren hebben een feest, waarbij hard gevochten wordt: *τὴν δὲ πανήγυριν ταύτην ἐκ τοῦδε νομίσαι φασὶ οἱ ἐπιχώριοι*,

(1) Daarbij bracht hij twee argumenten naar voren:

a) *ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα* (VII 52).

b) Er bestaat geen pan-aegyptische theogonie, (dit laatste tegen de gelijkstelling van *τὰ θεῖα* = mythologie door Linforth). Dit laatste versterkt m.i. nog de argumenten van Linforth voor wetenschappelijke scrupules: als namelijk zelfs het Aegyptische systeem nog niet homogeen is!

(2) Het rationalisme, dat in deze passage voorkomt, kan niet van Herodotus zelf zijn, omdat deze eenvoudig al dergelijke verhalen niet gelooft. *Wiedemann* p. 203 wijst terecht op Hecataeus als bron.

waarna beschreven wordt, dat Ares zijn moeder wilde bezoeken, maar door de dienstmeisjes werd afgeweerd en dat Ares deze toen met behulp van anderen verslagen heeft; ἀπὸ τούτου τῷ Ἄρεϊ ταύτην τὴν πληγὴν ἐν τῇ ὀρθῇ νενομικέναι φασί.

II 123. Dat Demeter en Dionysos regeeren over de onderwereld, Αἰγύπτιοι λέγουσι.

II 156. Over Chemmis (1) λόγον δὲ τόνδε ἐπιλέγοντες οἱ Αἰγυπτιοί φασι εἶναι αὐτὴν πλωτὴν: Leto zou daar Apollo verborgen hebben uit angst voor Typhon.

III 8. De Arabiërs Διόνυσον δὲ θεῶν μόνον καὶ τὴν Οὐρανίην ἡγεῦνται εἶναι.

III 111. Waar τὸ κινάμωμον vandaan komt, kan hij niet zeggen, πλὴν ὅτι λόγῳ οὐκ οἰκότει χρεόμενοι ἐν τοισίδε χωρίοις φασί τινες αὐτὸ φύεσθαι ἐν τοῖσι ὃ Διόνυσος ἐστράφη.

IV 59. De Scythen vereeren Zeus en Ge, νομίζοντες, dat Ge de vrouw van Zeus is.

IV 180. De Ausiërs τὴν δὲ Ἀθηναίην φασί Ποσειδέωνος εἶναι θυγατέρα καὶ τῆς Τριτωνίδος λίμνης.

V 80. Een Thebaan zegt in een redevoering: Ἀσωποῦ λέγονται γενέσθαι θυγατέρες Θήβη τε καὶ Αἶγινα.

VII 26. Celaenae is een stad, waarin de huid van Marsyas hangt, τὸν ὑπὸ Φρυγῶν λόγος ἔχει ὑπὸ Ἀπόλλωνος ἐκδαρέντα ἀνακρεμασθῆναι.

VIII 55. Op den Atheenschen Acropolis bevinden zich in den tempel van Erechtheus een olijfboom en een zee, τὰ λόγος παρὰ Ἀθηναίων Ποσειδέωνά τε καὶ Ἀθηναίην ἐρίσαντες περὶ τῆς χώρας μαρτύρια θέσθαι.

Bovendien zijn er nog twee grootere mythologische excursen te vermelden.

In II 43-45 behandelt Herodotus *Heracles* en komt op grond van 5 argumenten (2) tot de conclusie, dat er twee verschillende

(1) Cf. p. 89. Misschien is ook het verhaal over Leto uit Hecataeus geput.

(2) a. Ouders van den Griekschen held *Heracles* (zoon van Alcmena) zijn van Aegyptische afkomst.

b. De Aegyptenaren zouden toch zeker andere goden, waar ze meer mee in aanraking kwamen (Poseidon e.a.) overgenomen hebben vóór *Heracles*.

c. Tusschen de 12 goden en Amasis ligt een tijdsruimte van 17000 jaar.

d. In Tyrus is een tempel ter eere van *Heracles*, die 2300 jaar oud is.

e. In Thasus is een tempel ter eere van *Heracles*, die gebouwd is door Cadmus, die in de 5^{de} generatie vóór den Griekschen held leeft.

Heracles-figuren zijn, één god en één menselijke heros. De mogelijkheid bestaat, dat Herodotus deze kwestie onderzocht heeft voor die steden, die niet goed wisten, wat ze met de vereering van Heracles moesten aanvangen (1). Ook is niet uitgesloten, dat de opvoeding, die Herodotus van Panyasis genoten heeft — den schrijver o. a. van een *Ἡρακλεῖα* —, voor hem een prikkel geweest is om deze kwestie grondig te onderzoeken (2).

In II 142-146 behandelt hij een vergissing, die de Grieken begaan hebben. Ze hebben n.l. den tijd, waarin ze de namen van Dionysos, Pan en Heracles uit Egypte overgenomen hebben, beschouwd als den geboorte-datum, zoodat het in de Grieksche opvatting jonge goden zijn, terwijl ze in de Aegyptische overlevering als oude goden beschouwd worden. Hier gaat het dus ook niet om iets theologisch; het is zuiver van historisch-chronologisch belang, dat Herodotus deze kwestie behandelen moet. Hij kwam uit het pas beschaafde Griekenland naar het oude Egypte en zag dàar — in tegenstelling met in Griekenland — de grenzen van de scheiding goden-menschen zéér ver teruggeschoven. Voor deze kwestie moest hij, als historicus, een oplossing zien te vinden, wat hem dan ook lukte.

Voor het geval Dionysos kunnen we ongeveer zien, hoe Herodotus te werk is gegaan. Wanneer we, gebruik makend van II 146, II 145, IX 34 (Melampus voert in Griekenland de vereering van Dionysus in), V 59 (Cadmus — Thersandrus) en Odyssee O 222 e.v. (Melampus' afstammelingen) een stamboom (3) opmaken, blijkt daaruit, dat Melampus en Dionysos tijdgenooten zouden geweest zijn.

Wanneer we de jongere overlevering volgen (Apoll. I 9 13, die Melampus' broer Bias vermeldt als vader van een der Argo-

(1) Cf. Linforth. *Avowal*, p. 290.

(2) Cf. Bredow p. 9.

Gaisser p. 4.

Wiedemann p. 2.

(3) Cadmus

Polydorus

Semele

Labdacus

Dionysus

Melampus

Laius

(II 145)

Mantius

Oedipus

Polypheides

Polynices Eteocles τρωικά

Theoclymenes

Thersandrus Laodamus

(O 222 e.v.)

(V 59)

nauten Talaus), kunnen we de linie van Melampus een generatie naar beneden drukken (1), zoodat Melampus een generatie na Dionysos komt te staan, wat m.i. voor het verspreiden van Dionysos' dienst beter is, dan wanneer ze tijdgenooten waren (2).

Wanneer Stein (ad II 146) zegt, dat Herodotus zich zijn theorie gevormd heeft, doordat hij het geval Melampus-Dionysus = tijdgenooten veralgemeend heeft, heeft hij m. i. volkomen gelijk, ondanks Wiedemann (p. 519): « *est ist kaum anzunehmen, dass Herodot so genau gerechnet hat.* »

Afgezien van deze twee laatste grootere episoden, zijn de behandelde voorbeelden dus allemaal locale tradities van de meest uiteenlopende volkeren, en als zoodanig slechts even aangestipt, zooals ook een moderne beschrijver van volkeren en hun zeden, hun opvattingen over de goden even aan zou stippen, zonder natuurlijk te gelooven in wat hij slechts weergeeft.

Herodotus' weigering om over mythologie te spreken staat nog in schijnbare tegenstelling met de berekeningen, die hij, bij zijn onderzoek over Pan en Dionysos II 142-146, maakt over het aanwezig zijn der goden in Aegypte. Volgens de verhalen der priesters hebben, voordat de eerste menschelijke koning regeerde, drie goddelijke generaties het bestuur over Egypte uitgeoefend, en wel eerst een dynastie van acht goden, daarna een van twaalf en tenslotte een dynastie van afstammelingen der twaalf (3). Deze goden zouden dan koningen geweest zijn over menschelijke onderdanen. Daar wij in deel I reeds hebben vastgesteld, dat Herodotus alle direct contact tusschen goden en menschen loochent, kunnen wij ook hier reeds a priori vaststellen, dat Herodotus dit Aegyptische verhaal niet geloofwaardig

(1) Waarbij we weliswaar in conflict komen met Homerus, die in o 509 Theoclymenes tegen Telemachus φίλε τέκνον laat zeggen (ofschoon hij in o 260 alleen ὁ φίλε zegt), maar meer in overeenstemming zijn met Vergilius, die in X 320 Melampus Alcidae comes noemt.

(2)

	Cadmus		
Polydorus		Semele	
Labdacus		Dionysos	
Laius		(II 145)	Bias Melampus
Oedipus			Heracles-Argonauten-Talaus
Polynices Eteocles	τραικά (Apoll. I 9 13).

Cf. Wiedemann p. 227 (die nog verwijst op Eckermann, Melampus und sein Geschlecht. Göttingen 1840.)

(3) Afstammelingen van goden, die hij anders toch altijd ontkent.

kan achten, en derhalve is het begrijpelijk, dat hij niet zelf *objectief* te kennen geeft, dat Heracles een der 12 goden was, maar slechts meedeelt : (II 43) *Ἡρακλέος δὲ πέρι τόνδε τὸν λόγον ἤκουσα, ὅτι εἴη τῶν δωδέκα θεῶν* (1). En ook het regeeren der goden als koningen over menschen is slechts weergave van de meening der priesters (2).

De berekeningen, die Herodotus hier maakt, dienen dan ook niet om chronologisch zeker een direct contact van regeerende goden en geregeerde menschen vast te stellen. Daar hij in een zoo voorname zaak geen enkele goedkeuring over de meening der priesters uitspreekt, en ook in andere gevallen dit contact nooit aanvaardt, kunnen we met zeer groote waarschijnlijkheid concludeeren, dat hij niet gelooft in dit aardse koningschap der goden. Hij gebruikt de Aegyptische data dus om te bewijzen, dat de god Heracles reeds lang bekend was, voordat de Grieken hem lieten geboren worden, m.a.w. om van de Grieksche mythologie aan te toonen, dat ze foutief was.

En in II 143 gebruikt hij de Aegyptische chronologie om te wijzen op het belachelijke van de meening van Hecataeus, die zijn stamboom reeds in den 16den graad op een god terugvoerde, terwijl toch de Aegyptische priesters door monumentale overlevering konden bewijzen, dat zeker gedurende 345 priester-generaties geen verband meer tusschen goden en menschen was geweest. Of daarvoor werkelijk goden en menschen samen geleefd hadden, is een kwestie, die hier niets mee te maken heeft.

Ten overvloede zij er nog op gewezen, dat al deze berekeningen staan tusschen II 99 : *τὸ δὲ ἀπὸ τοῦδε Αἰγυπτίους ἔρχομαι λόγους ἐρέων κατὰ τὰ ἤκουον · προσέσται δέ τι καὶ αὐτοῖσι καὶ τῆς ἐμῆς ὀψιος* (3), en het algemeene 147 : *Ταῦτα μὲν νυν αὐτοὶ Αἰγύπτιοι λέγουσι*.

Zoo zien we dus, dat Herodotus geen enkel mythologisch feit aanvaardt, niet uit godsdienstig oogpunt, omdat hij religieuze scrupules heeft om er over te schrijven, maar uit historisch oogpunt. Immers : door de kennismaking met de Aegyptische geschie-

(1) En ook II 43 einde : *ἐπεῖτε ἐκ τῶν ὀκτὼ θεῶν οἱ δωδέκα θεοὶ ἐγένοντο, τῶν Ἡρακλέα ἓνα νομίζουσι*.

(2) II 144 (aansluitend aan *φάμενοι* in II 143) *τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν τούτων θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας, οἰκέοντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι*.

(3) Wat toch zeggen wil : eigen opinies (b.v. 120-123) en eventueele bekrachtigingen van de verhalen der priesters (99, 103) zal ik apart vermelden.

denis kan hij de Grieksche mythologie als onwaar voorstellen, terwijl de Aegyptische mythologie zoo ontzettend ver terugligt in het verleden (1), dat daàr aan historische zekerheid niet te denken valt (2).

Derhalve heeft Linforth (3) gelijk: « *Mythology is a subject, about which there cannot be a scrap of reliable evidence. It is not therefore a subject, which Herodotus cares to discuss.* »

§ 2. HERODOTUS' OPVATTING OVER DE HELDENSAGEN.

Nadat we in het vorige hoofdstuk hebben bewezen, dat de heerschende meening over Herodotus' opvatting over de mythen moet worden herzien, zullen we in dit hoofdstuk zijn opvatting over de heldensagen beschouwen. En ook op dit gebied zal de bestaande meening, die het best door O. Rentzsch wordt getypeerd (4), een grondige wijziging moeten ondergaan.

Wanneer we nu beschouwen willen, wat Herodotus' meening is over de geloofwaardigheid en de mogelijkheid tot historische reconstructie van de oude Grieksche heldensagen, moeten we uitgaan van zijn eigen woorden in het prooemium: 'Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται. Legrand (p. 38) legde, en m.i. zeer terecht, verband tusschen dit ἐξ ἀνθρώπων en Herodotus' woorden in III 122: Polycrates is de eerste, die over de zee wilde heerschen, behalve Minos en als er soms voor Minos nog anderen geweest zijn, τῆς δὲ ἀνθρωπίνης λεγομένης γενεῆς Πολυκράτης πρῶτος (5).

Herodotus maakt dus klaarblijkelijk onderscheid tusschen een ἀνθρωπινή en een ἡρωική γενεή (6), de eerste wil hij beschrijven, de tweede echter niet. Waarom niet? Men zou kunnen antwoorden: omdat zijn voornaamste doel was de Perzische

(1) Iets, wat bewezen wordt door de monumentale overlevering: de zuilen in den tempel (II 143).

(2) Cf. V 9: γένοιτο δ' ἂν πᾶν ἐν τῷ μακρῷ χρόνῳ.

(3) Avowal etc., p. 282.

(4) Streng gläubich im Ganzen gegenüber der historischen Sage, zeigt er sich doch auf dem Gebiete des Göttermythus bereits von mancherlei Zweifeln durchdrungen.

(5) Cf. Rentzsch, p. 2.

(6) De term zelf komt bij Herodotus niet voor. Ik ontleen hem aan Stein ad III 122. Pohlenz p. 7 spreekt over het spatium mysticum en spatium historicum.

oorlogstijd. Hij grijpt echter zoo vaak terug op het begin van alles (b.v. de ontvoeringsverhalen in boek I, als begin van de vijandschap tusschen Oost en West). Men zou ook als oorzaak kunnen opgeven, dat daar volgens Herodotus reeds genoeg over geschreven is, en in dit geval verwijzen op : VI 55 *ὅ τι δὲ ἔοντες Αἰγύπτιοι καὶ ὅ τι ἀποδεξάμενοι ἔλαβον τὰς Δωριέων βασιλείας, ἄλλοισι (1) γὰρ περὶ αὐτῶν εἴρηται, ἐάσομεν αὐτά · τὰ δὲ ἄλλοι οὐ κατελάβοντο, τούτων μνήμην ποιήσομαι*. Maar waarom dan toch zooveel notities erover?

Herodotus grijpt soms, zooals ook bij de mythologie, in kleinigheden wel terug op het gebied der heldensagen. Wij zullen nu trachten door een beschouwing van deze uitzonderingen een dieperen en meer historischen grond te vinden voor zijn houding op dit gebied.

Bij het behandelen van Herodotus' godenopvatting stelden we vast, dat hij geen direct, lichamelijk contact tusschen goden en menschen wilde aanvaarden, en afstamming van een god loochende. Zijn houding komt overeen met die der Aegyptische priesters : II 143 *οὐ δεκόμενοι παρ' αὐτοῦ (Hecataeus) ἀπὸ θεοῦ γενέσθαι ἄνθρωπον*. Dan kan hij echter ook niet aanvaarden, dat helden een bovennatuurlijke kracht hebben gehad, aangezien die immers het gevolg zou geweest zijn van hun goddelijke afkomst. Bij het beschrijven van een legende over Heracles drukt hij deze sententie duidelijk uit : II 45 (2) *ἔτι δὲ ἓνα ἔοντα τὸν Ἡρακλέα καὶ ἔτι ἄνθρωπον, ὥς δὴ φασι, κῶς φύσιν ἔχει πολλὰς μυριάδας φονεῦσαι ; (3)*

Behalve deze bovennatuurlijke kracht moet Herodotus ook de lichaamsgrootheid der helden tot de normale terugbrengen. Dat er sandalen van Perseus gevonden werden, die twee el lang waren, is niets meer dan een verhaaltje, dat door de Chemmiten verteld wordt (II 91). Herodotus' ongeloof blijkt duidelijk uit het tweemaal herhaalde *λέγουσι*. Bovendien zijn hem geen sandalen getoond, anders zou hij dit zeker hebben vermeld. Te

(1) Stein verwijst op Pherecydes, Hecataeus, Charon.

(2) Cf. Rentzsch, p. 18.

(3) Wiedemann (p. 212) is van meening, dat dit caput is opgenomen door den wensch om de Aegyptenaren, die Herodotus voor ideale menschen hield, tegen het verwijt van menschenoffers te beschermen. Mogelijk heeft dit ook een zekere rol gespeeld, maar het primaire is toch het leggen van den nadruk op de mensche-lijkheid der helden.

vermelden is ook IV 82 : ἵχνος Ἡρακλέος φαίνουσι ἐν πέτρῃ ἐνέον, τὸ οἴκε μὲν βήματι ἀνδρός, ἔστι δὲ τὸ μέγαθος δίπηχυ, of vertaald : « Zij toonen een, zich in een rots bevindend, voetspoor van Heracles, dat wel op een voetspoor lijkt, maar twee el groot is! » Dus zelfs hier, waar hem iets getoond wordt, twijfelt hij, en wel wegens de bovenmenselijke grootheid van den afdruk.

Ook wanneer, volgens de verhalen van sommigen, helden meevechten in den strijd, treedt dikwijls de grootheid van lichaam op den voorgrond, b.v. VI 117 : Epizelus zou een ὀπλίτην μέγαν gezien hebben, met een baard, die het geheele schild overschaduwde ; VIII 38 : De barbaren, die den afgeslagen aanval op Delphi overleefden, beweerden gezien te hebben δύο ὀπλίτας μέζοντας ἢ κατ' ἀνθρώπων φύσιν. En die verschijningen gelooft Herodotus niet (cf. p. 42).

We kunnen derhalve wel aannemen, dat ook de lichaamskracht en de grootheid der helden, die door Homerus bovennatuurlijk werd gedacht (1), door Herodotus tot menselijke maat werd teruggebracht (2).

Er is hier echter één uitzondering op : I 68. De Spartanen hebben van het orakel den raad gekregen om Orestes' gebeente naar Sparta te brengen ; dan zal het hun beter gaan. Ze vinden het graf, brengen het lijk terug en het gaat inderdaad goed. Dit lijk nu was zeven el ! En door de aanwezigheid van het orakel valt daaraan niet te tornen, omdat het orakel voor Herodotus de allerhoogste autoriteit is. Daarvandaan komt het, dat hij hier het feit objectief (— niet in λέγεται stijl —) constateert en verder geen commentaar levert. Het geval is analoog aan het Aristeeas-Apollo verhaal in IV 15, waar Herodotus, gedwongen door de bevestiging van een orakel, een goddelijke verschijning — die hij anders steeds betwijfelt — objectief weergeeft. Het sterke orakelgeloof wordt hierdoor slechts duidelijker geteekend.

Iets anders leeren ons nog de volgende teksten :

III 116. Er zouden éénoogige menschen bestaan : πείθομαι δὲ οὐδὲ τοῦτο, ὅπως μονόφθαλμοι ἄνδρες φύονται, φύσιν ἔχοντες τὴν ἄλλην ὁμοίην τοῖσι ἄλλοισι ἀνθρώποισι.

(1) Cf. o.a. A 271, κείνοισι δ' ἀν οὗτις τῶν, οἱ νῦν βροτοὶ εἰσι, ἐπιχθόνιοι, μαχέοιτο. E 302, neemt een steenklomp op, ὃ οὐ δύο γ' ἄνδρε φέροιεν, οἳ οἱ νῦν βροτοὶ εἰσι.

(2) Gewone maat was 4 el. Arist. βάτραχοι 1014.

IV 9. Bij den oorsprong der Scythen zou een *μυξοπάρθενόν τινα ἔχιδναν διφυέα* opgetreden zijn (van onder slang, van boven vrouw). Deze lezing wordt verworpen.

IV 25. De kaalhoofdigen beweren, dat er op de naburige bergen *αἰγίποδας ἄνδρας* wonen : *ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες*, en nog verder menschen, die zes maanden slapen : *τοῦτο δὲ οὐκ ἐνδέκομαι ἀρχήν*.

IV 191. Er zouden hondskoppige wezens bestaan en hoofdlooze gestalten met oogen in de borst, *ὡς δὴ λέγονται γε ὑπὸ Λιβύων*.

Herodotus gelooft dus niet aan mengvormen tusschen mensch en dier, of aan abnormale, onnatuurlijke lichaamsvormen. Daarmee vervallen voor den heldentijd Cyclopen, Centauren enz. (1). Rentzsch (§ 3) meende ook tot ontkenning van Pan te moeten besluiten, waarbij hij echter over het hoofd ziet, dat de voorstelling van den god Pan slechts een gevolg is van menschelijke phantasie, wat echter aan den zeker bestaanden god niets afdoet.

Tenslotte blijkt uit IV 105, dat Herodotus niet aan gedaante-verandering gelooft : dat de Neuren ieder jaar gedurende een paar dagen wolf zijn, is slechts een praatje : *ἐμὲ μὲν νῦν ταῦτα λέγοντες οὐ πείθουσι, λέγουσι δὲ οὐδὲν ἥσσον*.

Volgens deze 5 principes moet dus bij iedere heldensage als historisch onjuist geschrapt worden : a) direct contact met de goden ; b) afstamming van een god ; c) bovenmenschenlijke lichaamsmaat en bovennatuurlijke kracht ; d) menggestalten tusschen mensch en dier of abnormale gestalten ; e) gedaanteverandering.

Passen we dit nu eens toe op de legendarische vrouwenroovers in I 1-5.

Io, dochter van Inachus, koning van Argos, is volgens de Perzen door de Phoeniciërs geroofd en naar Aegypte gebracht ; volgens de Phoeniciërs daarentegen is ze uit eigen beweging meegegaan, na zwangerschap bemerkt te hebben ; en de Hellenen houden er nog een andere lezing op na, die door Herodotus volkomen verzwegen wordt (2). Klaarblijkelijk omdat in die Grieksche

(1) Cf. Runge, p. 9/10.

Wipprecht, I p. 32.

(2) Apollod., II 1.3.

Hij kent ze natuurlijk wel : cf. II 41. De Aegyptenaren beelden Isis af *κατάπερ Ἕλληνες τὴν Ἰοῦν γράφουσι* (s.c. βουκέρων).

lezing lichamelijk contact voorkomt tusschen Zeus en Io, en verandering van mensch in vaars, en omdat de menschelijke Io de moeder wordt van een Aegyptischen god. Volgens alle drie de lezingen komt ze in Aegypte, maar haar moederschap over Apis wordt niet verteld, omdat Zeus als vader niet geloofd wordt.

Europa, dochter van den Phoenicischen koning, is volgens de Perzen geschaakt door de Grieken (waarschijnlijk de Cretenzers, omdat dit de eenige zijn, die in dien tijd goede zeevaarders waren). Ook hier wordt de Grieksche lezing (1) niet vermeld, natuurlijk niet. De geschiedenis van Europa en den in een stier veranderden Zeus is immers voor Herodotus a priori onhistorisch.

Medea, dochter van den Colchischen koning, zou volgens de Perzen door de Argonauten geroofd zijn, die aan haar vader geen voldoening hebben gegeven, omdat ook voor Io niets voldaan was. Volgens de Grieksche, niet vermelde lezing (2), zou Medea uit eigen beweging zijn meegegaan. Maar daarin is Medea een toovenares, en aan toovenarij gelooft Herodotus niet (3). Bovendien past hier de Grieksche lezing niet, omdat deze vrouwen-rooven als *aiúa* voor de eeuwige vijandschap tusschen Oost en West moeten dienen (4).

Helena (5) wordt door Alexander geroofd — niets over den twist om den gouden appel en Paris' omgang met de godinnen — en, analoog aan het Medea geval, niet teruggegeven (6).

Deze vier sagen geeft Herodotus, volgens zijn zeggen, uit Perzische bron, één keer met een Phoenicischen variant. Men moet hier aanstonds de vraag opwerpen: kan men bij deze opgave Herodotus gelooven?

Wipprecht 1902 (I p. 30, verwijzend op Diels, *Hermes* XXII p. 435) ontkennde het bestaan van mondelinge of schriftelijke overlevering over deze dingen bij Perzen, Phoeniciërs en Aegyptenaren.

(1) Apollod., III.1.1.

(2) Apollod., I.9.23.

Apollonius v. Rhodus, boek 3.

(3) Cf. Winckler, p. 12 naar aanleiding van II 133, IV 105, VII 191.

(4) Dat Medea later uit Athene ontvlucht is en naar de Ariërs (Meden!) gegaan is, aanvaardt Herodotus, waarschijnlijk door de gelijkheid van naam VII 62.

(5) Hier wordt geen afkomst aangegeven, omdat hij het vaderschap van Zeus (*T* 426) niet aanvaardt kan. In een ander verband noemt hij ze dochter van Tyndareus (cf. p. 40).

(6) Gomperz, I p. 208: « Die Lichtstrahlenden Heroïnen haben farblosen Prinzensinen Platz gemacht. »

Volgens hem wilde Herodotus zich door zulke gefantaseerde zegslieden dekken, omdat hij den moed niet had om openlijk aan zijn hoorders zijn ongeloof bekend te maken. Aly (1921 passim) nam deze meening over; Howald (1923 p. 140) eveneens: « Soll man sich denn vorstellen, die Perser und Phöniker hätten eine Art Verkehrsbureau für die Griechen gehabt, in dem sie deren Mythen in fremde Münze umwechselten? » en iets verder: « Natürlich ist der Zorn Plutarchs (1) über diese Verunglimpfung Ios belustigend, aber recht hat er doch, wenn er sagt: καὶ καταφειδεται Φωνίκων ὡς ταῦτα περὶ αὐτῆς λέγοντων (856^e) ». Ook Panitz tenslotte (1935 p. 111) nam Wipprechts meening onveranderd over.

Het is begrijpelijk, dat tegen deze opinie, die reeds voor een onbevooroordeelden lezer onaanvaardbaar is, een reactie ontstond. Op grond van zijn persoonlijk gevoelen merkte Legrand reeds op (1932 p. 62): « *L'hypothèse* (— dat uitdrukkingen als: « à ce qu'on dit » en « à ce que disent les Corinthiens », slechts een spel van Herodotus' eigen geest zijn —) *est piquante. Elle ne me convainc pas. Je reconnais d'ailleurs qu'en ces matières on peut démontrer ni le pour, ni le contre; d'une façon plus ou moins avoué, on ne fait qu'opposer l'une à l'autre, des impressions personnelles.* »

Pohlenz geeft voor dit persoonlijke gevoel eenige argumenten (1937 p. 191): « *Es ist freilich verwunderlich, dass heute manche Leute, die für das zweite vorchristliche Jahrtausend mit einem lebhaften Kulturaustausch zwischen West und Ost rechnen, die Augen davor verschlieszen, dass es in Herodots Zeit genug Perser und Ägypter gegeben haben muss, die mit Hellenischem Gedankengut in Berührung gekommen waren* ». En daarom twijfelt hij er dan ook niet aan, dat: « *Herodot das, was er erzählt, mindestens zum groszen Teile durch Suggestivfragen aus den Einheimischen heraus geholt hat* ».

De geloofwaardigheid van Herodotus' bronnenopgave wordt nog door de volgende punten nader bewezen:

Het onlogische van Howalds theorie blijkt reeds uit de toepassing ervan: hij ontkent n.l. het verhaal over Arion (cf. p. 88), ofschoon niet alleen gelijklopende overlevering van Lesbiërs en Corinthiërs, maar ook nog een monument tot bevestiging

(1) Reeds Niebuhr (Vorträge über Griechische Geschichte. Berlin 1847 p. 388) gaf Plutarchus gedeeltelijk gelijk voor zijn aanval op Herodotus, terwijl A. Mayr (1877 p. 1 opm. a) het iets volkomen dwaas achtte.

aanwezig zijn; eveneens het verhaal over Helena en Menelaus (II 112-120), ofschoon Herodotus met nadruk en goede argumenten deze lezing bijvalt, en ze gebruikt om nogmaals te laten zien, dat de goden zware misdaden zwaar straffen; eveneens het verhaal over Cambyses en zijn zus (III 32), ofschoon toch het vermoorden van deze zus — laat ook de omstandigheden tweevoudig verteld worden — een der 7 punten (1) is, waarin de waanzin van Cambyses zich manifesteert.

Een tweede argument is, dat Herodotus zijn betrouwbare bron uitdrukkelijk noemt (*Περσέων οἱ λόγιοι*).

Een derde argument levert ons I 131: (De Perzen) οὐκ ἀνθρωποφρέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατὰ περ οἱ Ἕλληνες εἶναι. Een ontvoering of verleiding van deze prinsessen door Zeus komt derhalve voor hen niet in aanmerking; de ontvoering echter, die zij als historisch beschouwen, moet dus langs anderen weg geschied zijn. En omdat de weg over zee gaat, ligt het 't meest voor de hand om de Phoeniciërs, de zeevaarders uit dien tijd, voor schuldig aan den roof van Io te verklaren, evenals Herodotus zelf het recht heeft de ontvoering van Europa op rekening der Cretensers, de eenige zeevaarders der Grieken (2), te schuiven: εἴησαν δ' ἂν οὗτοι Κρήτες.

Een vierde argument verschaft ons het feit, dat de Perzen ook in VI 54 en VII 150 op de hoogte blijken van de Grieksche heldensagen (beide malen in het Perseus-vraagstuk), tenzij men natuurlijk gemakshalve, zooals Howald p. 143, en ondanks VI 53, ook Herodotus' opmerkingen over Perseus voor eigen phantasie houdt.

Als vijfde argument valt te vermelden, dat dààr, waar Herodotus zelf rationaliseerend te werk gaat, dit duidelijk tot uitdrukking komt, o.a. in de Dodona-affaire: ἐγὼ δ' ἔχω περὶ αὐτῶν γνώμην τήνδε.

Een laatste argument, om te bewijzen, dat de bron-opgave betrouwbaar is, vinden we hierin, dat Herodotus zelf persoonlijk bij deze gerationaliseerde sagen nog opmerkt (I 5): ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων ὥς οὕτω ἢ ἄλλως κως ταῦτα ἐγένετο, τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς ... (3). Dat wil zeggen: « De ontvoeringen hebben

(1) Cf. Blom, p. 253.

(2) Cf. § 249 e.v. en Minos (I 173 IV 45).

(3) Gompertz I p. 209: « Herodot selbst ist allerdings einsichtig genug, sich jedes Urteil über die Geschichtlichkeit der von ihm wiedergegebenen Berichte zu enthalten ».

zoo *kunnen* plaats grijpen ; dat ze zich zóó en niet anders voltrokken hebben, ligt niet op het gebied van ons zeker weten ; zekere, en historisch betrouwbare tegenstelling tusschen Grieken en Barbaren hebben we eerst bij Cræsus.

Op grond van al deze dingen kunnen we derhalve besluiten tot betrouwbaarheid der bronnenopgave en we constateeren : de Grieksche sagen over de ontvoeringen komen niet met Herodotus' religieuze opvattingen overeen, en gelden daarom voor hem niet als historisch ; hij vermeldt dus slechts (1) de, door anderen, gerationaliseerde lezing, en ook daarvan nog slechts de h o o f d p u n t e n. Plaats gehad hebben de ontvoeringen in ieder geval wel : voor Io wordt dat bewezen door gelijke overlevering, van de ontvoering op zich zelf, niet van de gedetailleerde omstandigheden, door Phoeniciërs, Perzen en Grieken ; voor Europa staat het vast, omdat Cadmus, op zoek naar z'n zus, in Thasus een tempel heeft gebouwd voor den god Heracles (II 44) ; ook Medea is zeker in Athene geweest, en later van daar uit naar de Ariërs gevlucht, die tengevolge daarvan Meden genoemd zijn VII 62 ; en de roof van Helena wordt bewezen door alles, wat met haar in Egypte gebeurd is (II 112-119) (2) en door de verwoesting van Troje.

Wat echter de b i j z o n d e r h e d e n betreft : in het laatste en beste geval kan Herodotus, door goede Egyptische overlevering, vaststellen — en wel in tegenstelling met de gangbare Grieksche meening —, dat Helena gedurende den oorlog niet in Troje was. Over den strijd voor Troje zelf kan hij echter maar weinig zeker weten ; immers, wanneer men uit Homerus rationaliseerend alle directe goddelijke inwerking schraapt en de heldendaden tot natuurlijke, menschelijke maat terugbrengt, blijft er voor echte historie nog slechts weinig over.

Zoo is ook *Jason* een historisch persoon ; de tocht der Argonauten en het meekomen van Medea zijn historische feiten. Want afstammelingen van de Argonauten leefden op Lemnos en zijn daaruit door de Pelasgers verdreven (IV 145). Maar bijzon-

(1) Ondanks : ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα (VII 152).

(2) Cf. Wipprecht I p. 6.

Seeliger : Die Ueberlieferung der Griechischen Heldensage bei Stesichoros. I Progr. Meissen 1886 ; p. 9.

Volgens Stesichorus was niet Helena zelf, maar slechts een εἰδωλον van haar in Troje.

derheden van dien tocht (dat Jason en zijn gezellen Heracles aan de Magnesische golf hebben achtergelaten VII 193, of dat Triton hem daar verschenen zou zijn IV 179) zijn slechts onbevestigde en gedeeltelijk onbevestigbare verhaaltjes : λέγεται - λόγος ἐστι.

Minos' heerschappij over de zee was historisch. De Cariërs, die in dien tijd de eilanden bewoonden, waren wel zijn onderdanen, maar hadden toch zoo'n sterke zeemacht, dat ze hem geen belasting behoeften te betalen, ὅσον καὶ ἐγὼ δυνατός εἰμι ἐπὶ μακρότατον ἐξικέσθαι ἀκοῇ (I 171). Herodotus sluit niet uit, dat de Cariërs eventueel toch nog belasting opgebracht hebben; hij constateert slechts, dat dit niet zoo is, voor zoover hij het kan beoordeelen, maar de mogelijkheid voor het andere laat hij open. Dit vinden we nog duidelijker in III 122 : Polycrates is de eerste van de Grieken, die wij kennen, die er op uit was over de zee te heerschen : πᾶρεξ Μίνω τε τοῦ Κνωσίου καὶ εἰ δὴ τις ἄλλος πρότερος τούτου ἤρξε τῆς θαλάσσης · τῆς δὲ ἀνθρωπίνης λεγομένης γενεῆς Πολυκράτης πρῶτος etc. m.a.w. wat betreft de « mensche-lijke periode », op welk gebied we iets zeker kunnen weten, is Polycrates zeker de eerste zeeheerscher. Wat echter den helden-tijd aangaat, daarvan is overgeleverd, dat Minos zeeheerscher geweest is. Tusschen Minos en Polycrates is er geen meer geweest, want dan zouden we er toch wel iets van weten; en voorzover we kunnen nagaan, is hij ook de eerste geweest. Met zekerheid is dit laatste, bij gebrek aan gegevens, niet uit te maken.

In I 173 beschrijft Herodotus, dat Minos en Sarpedon, kinderen van Europa (vader wordt niet aangegeven), om de heerschappij hebben gestreden. Minos won en bleef in Creta, Sarpedon echter ging naar Milyas, welk land later zijn naam veranderd heeft naar Lycus, zoon van Pandion, die door zijn broer Aegeus uit Athene verdreven is en die Sarpedon in Milyas aantrof. Men zou dit verhaal voor bevestigd, en dus historisch kunnen houden door 1) het feit, dat Minos inderdaad alleen koning is geweest en 2) door het samengaan van de Atheensche en Cretensische sagen over Lycus en Sarpedon.

Een laatste notitie over Minos geeft ons VII 169-171 over zijn dood in Sicilië, waar hij, zoekend naar Daedalus, werd vermoord. Omdat het orakel daaraan herinnert, kunnen we aanvaarden, dat Herodotus dit verhaal over Minos' dood als historisch zeker opvat. Zoo zien we dan Minos voor ons als een historisch

persoon, van bekende afkomst, die zeeheerscher was en op Sicilië stierf. Bijzonderheden echter (hoe werd hij zeeheerscher? was hij de eerste? iets over de wonderlijke werken van Daedalus) treffen we niet aan. Die zijn immers, gesteld al dat ze gevonden worden, toch oncontroleerbaar.

Hoe groot de moeilijkheden zijn, zelfs in de hoofdzaken en dateering, blijkt ook, als we uit Herodotus' gegevens een gedeeltelijken stamboom opstellen (cf. E. Meyer I p. 157) (1).

Cadmus en Europa moesten als kinderen van één vader eigenlijk in een linie staan. Maar dan kan er geen contact mogelijk geweest zijn tusschen Sarpedon en Lycus, terwijl er verder een groote tegenspraak zou zijn met de genealogie, welke Homerus geeft van Idomeneus. Men zou deze moeilijkheid misschien kunnen oplossen door Idomeneus, die op de geciteerde plaatsen als oudere man wordt voorgesteld, een generatie naar boven te schuiven, en Europa met Minos een generatie omlaag te halen. Zoo kan immers 'n jonge Lycus in Milyas een ouderen Sarpedon hebben ontmoet; en bovendien is Theseus dan zoo geplaatst, dat zijn avonturen met drie vrouwen van drie opeenvolgende generaties niet heelemaal onmogelijk zijn: Ariadne (Minos' dochter) — jonge Theseus; Medea — man Theseus; Helena — oude Theseus.

Een andere moeilijkheid is nog, dat Argeie en Aristodemus niet op een lijn staan, die toch met elkander getrouwd zijn, en uit wier huwelijk Eurysthenes en Procles geboren werden. En wanneer er zich dan bij de hoofdzaken der sagen, de dateering, e.a. reeds zooveel moeilijkheden voordoen, hoe groot zal dan voor Herodotus de onzekerheid geweest zijn bij de bijzonderheden!

Tot en met Medea betuigt Herodotus de onmogelijkheid om

(1) VI 52	II 145	V 59	VII 171	
		VI 52	I 173	
Danae		Cadmus	Europa	
Perseus		Polydorus Semele	Minos Sarpedon	Europa
Alcaeus		Labdacus Dionysus Pandion		Minos
Amphytrion		Laius Lycus Aegeus		Deucalion
Heracles		Oedipus Theseus Medea Jason		Idomeneus
Hyllus	Penelope	Polynices Eteocles	Deucalion	τοωνιά
Cleodaeus	Pan	Thersander Laodamas	Idomeneus	
Anstomachus		Tisamenus	(ψ 474)	
Aristodemus \ Argeie		Auteston	N 351	
Eurysthenes-Procles		Theras Argeie		

Opm Op te merken valt, dat Herodotus juist tegen de drie goden, die in dezen stamboom voorkomen, chronologisch uitvalt

iets met zekerheid vast te stellen (I 5). Bij Helena — de Trojaansche oorlogsgeneratie, — verandert dat eenigszins, omdat hij hier, door vergelijking met de Egyptische geschiedenis (1), kan vaststellen, dat haar niet aanwezig zijn in Troje historisch betrouwbaar is. Dat is de eerste keer, dat Herodotus door vergelijking van verschillende bronnen, op zuiver historische gronden, kan vaststellen, dat iets zóó, en niet anders gebeurd is, terwijl hij tot nog toe slechts had kunnen zeggen (bij Io, Medea, Europa en Minos): het kan zóó geweest zijn, maar dat het werkelijk zóó en niet anders gebeurd is, is niet uit te maken (2). Dat wil echter niet zeggen, dat voor Herodotus de heldentijd eindigt met den Trojaanschen oorlog. Want ook de terugkeer van de Heracliden staat nog in het teeken van den heldentijd en kan daar misschien als het einde van worden beschouwd.

Wat den strijd der 7 tegen Thebe en den strijd der Epigonen betreft: Herodotus houdt de hoofdpersonen voor historisch (Eteocles V 61; Laodamas V 61; Polynices IV 147, VI 52, IX 27; Thersander IV 147, VI 52); maar verder vermeldt hij die twee aanvallen eenvoudig, zonder in te gaan op de bijzonderheden, waarover toch niets zekers te vinden is:

IX 27: de inwoners van Argos, die met Polynices tegen de Thebanen (s.c. Eteocles c.s.) waren opgetrokken, zijn, na de mislukking van hun tocht, door een daartoe speciaal door de Atheners uitgerusten tocht ter aarde besteld; maar over de legendarische begrafenis van Polynices door Antigone wordt niet eens gerept! en V 61: onder koning Laodamas, zoon van Eteocles, zijn de

(1) Wipprecht I p. 20 beschouwde de verwijzing naar Egyptische bronnen als 'n vervalsching! Reeds Sitzler (Gymnasium XXI 1903 p. 207) nam daartegen stelling, terwijl ook Vogt (1929 p. 112/133) Herodotus verdedigt.

(2) We vinden deze onzekerheid in de *ήρωική γενεή* op meerdere plaatsen duidelijk uitgedrukt: V 59 over een *ανάθημα* van Amphytrion: *ταῦτα ἡλικίην εἶη ἂν κατὰ Λαίον*.

V 60 over een wij geschenk van Scaeus, die de zoon zou kunnen zijn van Hippocoon: *Σκαῖος δ' ἂν εἴη ὁ Ἰπποκόωντος εἰ δὲ οὗτός γε ἐστὶ ὁ ἀναθεὶς καὶ μὴ ἄλλος τῶντο οὐνομα ἔχων τῷ Ἰπποκόωντος, ἡλικίην κατὰ Οἰδίπουν τὸν Λαίον*.

V 76 over den eersten inval der Peloponnesiërs in Attica: *ὅτε καὶ Μέγαρα κατοίκησαν (οὗτος ὁ στόλος ἐπὶ Κόδρου βασιλεύοντος Ἀθηναίων ὁρθῶς ἂν καλεῖτο)*.

«Wijsteeenen en dergelijke dingen waren in handen van priester-verklaarders. Twijfel daaraan beteekende dus in zekeren zin zooveel als twijfel tegen de religie. Ook hier speelt dus religieuze invloed 'n groote rol op historisch gebied».

Uit Creuzer, Hist. Kunst. p. 57.

Thebanen door de Argivers (s.c. de Epigonen) verslagen en uit Thebe verjaagd.

Van de *Amazonen* vermeldt Herodotus slechts een avontuur met de Scythen in het Scytische land. Na door de Grieken, die hen bij de Thermodon overwonnen hadden, op drie schepen te zijn ontvoerd, zouden ze daar deze Grieken onthoofd en in zee geworpen hebben (IV 110 e.v.). Welke Grieken dat geweest zijn, vermeldt Herodotus niet, misschien omdat deze nederlaag niet klopt met de Grieksche sagen; want volgens Grieksche bronnen zijn zoowel Bellerophontes, Heracles als Theseus ongedeerd uit het Amazonenland teruggekeerd. Stein (i.l.) beweert weliswaar, dat hier de tocht van Heracles bedoeld is, ofschoon in de gewone sage (1) Heracles slechts met één schip uitvoer en behouden terugkeerde. Maar men blijve op dit gebied voorzichtig en late Herodotus niet meer zeggen, dan hij zelf heeft willen en kunnen meedeelen. Zoo heeft hij ook dit verhaal gehoord; maar omdat hij geen kans ziet het in te lasschen in de Grieksche sagen, blijft hij neutraal en laat den λόγος voor wat hij is!

Aangaande de Spartaansche *Heracliden* vinden we de volgende notities: IX 27. De Atheners beroemen er zich op, dat zij als eenigste der Grieken het gewaagd hebben Hyllus op te nemen, toen deze uit Mycene vluchtte (Eurystheus) en dat ze met hem de Peloponnesiërs hebben overwonnen. En de Tegeaten beweren (IX 26) de binnenvallende Doriërs teruggedreven te hebben doordat hun koning Echemus Hyllus gedood had. En diens bondgenooten hebben toen beloofd niet vóór 100 jaar terug te komen (2). Slechts weinig dus op dit groote gebied. Des te opvallender is dit nog, omdat de stamboom der Heracliden in Herodotus' werk de eenigste is, die van zijn eigen tijd tot ver in den heldentijd terugloopt (VII 204, VIII 131). Deze stamboom is voor hem een historisch betrouwbaar iets en hij volgt hem naar boven, zoolang hij dat met zijn religieuze principes in overeenstemming kan brengen, d.w.z. totdat goddelijke personen in het spel komen. Heracles vormde daarin geen hinderpaal, omdat bij dezen behalve Zeus, nog een andere, menschelijke vader werd genoemd (Amphy-

(1) Apollod. II 9.3.

(2) En inderdaad heeft de terugkeer plaats ofwel op het eind van de 3^{de}, ofwel in het begin der 4^{de} generatie, cf. VI 52. Heracles-Hyllus-Cleodaeus-Aristomachus-Aristodemus- 3 zonen.

trion). Herodotus gelooft dus nog in de opstijgende lijn Heracles-Amphytrion-Alcaeus-Perseus-Danae. Maar aangezien bij Danae slechts een goddelijke echtgenoot (Zeus) bekend is, houdt hier Herodotus' geloof op (cf. de duidelijke uiteenzetting VI 53). Tot aan Perseus, Danae's zoon, worden deze terecht tot de Grieken gerekend. Als men nog verder terug wil gaan in Danae's stamboom (Danae-Acrisius-Abas-Lynceus-Danaus) (1), dan φανοίατο ἂν ἔόντες οἱ τῶν Δωριέων ἡγεμόνες Αἰγύπτιοι ἰθαγενέες. Dan komt men echter in directe tegenspraak met de Perzen, die Perseus voor een Assyriër houden, Acrisius en zijn voorvaderen wel uit Egypte laten stammen, maar hen niet voor verwant houden met Perseus! Omdat uit deze laatste wirwar geen wijs meer te worden is, is het nog duidelijker en begrijpelijker, dat Herodotus zelf bij Danae ophoudt en geen poging onderneemt om in dit onhistorische gebied nog verder te komen.

Wat de heldendaden van *Heracles* en *Perseus* betreft, zagen we reeds, hoe Herodotus *Heracles'* werk tot gewone menselijke maat terugbracht (2); z'n avontuur met een «slang-vrouw» mengwezen wordt geloochend (IV 9). Van *Perseus'* daden wordt er ook slechts één even vermeld, zonder dat duidelijk van geloof of ongeloof blijk gegeven wordt: II 91 ἀπικόμενον δὲ αὐτὸν ἐς Αἴγυπτον κατ' αἰτίην τὴν καὶ Ἕλληνες λέγουσι, οἷσόντα ἐκ Λιβύης τὴν Γοργοῦς κεφαλὴν. En al doet ons de overeenkomst tusschen de Grieksche en Egyptische bronnen vermoeden, dat Herodotus het feit op zich zelf aanvaardt, de bijzonderheden van het verhaal — Medusa's mengvorm, slangen in plaats van haren, de hulp, die Perseus van de individueele goden verkregen zou hebben, b.v. de tooverkap, gevleugelde sandalen, de Aegis — worden natuurlijk reeds a priori uitgeschakeld.

Zooals tot nog toe bleek, gelooft Herodotus in de groote hoofdlijnen der heldensagen, zonder ooit de details ook maar te vermelden. Zoo is ook zijn opvatting over de *bevolking* en over de *volksverhuizingen* nauw verbonden met de groote lijnen der sagen-geschiedenis.

Hij gaat uit van Deucalion (I 56), die door eensluidende sagen in de Phthiotis wordt gelocaliseerd. Hij constateert dezen gewoon

(1) Cf. II 91, waar de bewoners van Chemmis zich Perseus als landsman toe-eigenen.

(2) Cf. II 45 p. 109 en verder nog Heracles in Lydië p. 131.

als koning, zonder zijn wonderbaarlijke afkomst (1), en zijn nog wonderbaarlijker avontuur bij zondvloed en opwekking van een nieuw menschengeslacht te memoreeren. Trouwens, door aan te nemen, dat er al menschen waren, waar Hellens zonen kwamen — in Athene b.v. al een heel koningschap —, loochent hij feitelijk den zondvloed.

Door de notitie, dat Dorus in de Hestiaëotis regeert (I 56), en door de opmerking in VIII 44, *"Ἴωνος δὲ τοῦ Εὐρύτου στρατάρχου γενομένου Ἀθηναίοισι* (2) toont Herodotus bekendheid met en geloof aan de sage, dat na Deucalion ook Hellen nog in de Phthiotis regeerde, daar drie zonen kreeg, waarvan na zijn dood nog Aeolus de Phthiotis erfde, Xuthus naar Attica trok en Dorus naar Δωρίς ging. Over de ligging van dit laatste schommelde de sage tusschen het landschap bij den Parnassus en het latere Hestiaëotis. Herodotus kiest dit laatste, daarbij misschien steunend op de Cretensische stichtingssage, volgens welke de in de Odyssee I 177 genoemde Cretensische Δωριέες τριχαίκες onder aanvoering van Tectaphus, zoon van Dorus, ἐκ τῆς ἐν Θετταλίας τότε μὲν Δωρίδος, νῦν δὲ Ἑστιάωτιδος καλουμένης naar Kreta getrokken waren (3). Wanneer men echter deze verhuizing van Doriërs naar Creta aanvaardt, moet men ze localiseeren in een landschap, dat kort bij de zee ligt, met het gevolg, dat Herodotus het land hier wel Hestiaëotis noemt, maar het beschrijft als τὴν ὑπὸ τὴν Ὀσσαν τε καὶ τὸν Ὀλυμπον χώραν, m.a.w. het latere Pelasgiotis! Wij zien dus Herodotus hier zelf bezig met een poging om twee sagen tot een historisch betrouwbaar geheel te versmelten. Dat hij hier echter slechts afwijkt terwille van de Cretensische sage, blijkt later, omdat hij de verdrijving van de Doriërs uit hun gebied laat aansluiten aan den Thebaanschen sagenkring: nadat de Thebanen onder Laodamas door de Epigonen verslagen en verjaagd zijn, trekken ze naar een stam, die door afstamming van Cadmus

(1) Het procédé van het niet aangeven van goddelijke afkomst vinden we niet alleen in de Grieksche, maar ook in de Lydische geschiedenis: Lydus is de zoon van Atys (I 7), en volgens I 94 is Atys de zoon van τοῦ Μάνεω βασιλέως. Hier wordt niet vermeld, dat hij gewoonlijk wordt beschouwd als zoon van Zeus en Ga. Zooals bij Deucalion wordt dus eenvoudig het koningschap vermeld als historisch, verder niets.

(2) Waaruit men mag afleiden dat ook Ions vader reeds connectie met de Atheners had gehad. Anders zou zijn zoon, als vreemdeling, zeker niet zulke positie hebben kunnen bekleeden.

(3) Cf. Andron. bij Strabo, 475.

met hen verwant is (1), de Encheleeërs in Zuid-Illyrië. Dan moeten ze door de Hestiaeotis gaan en verdrijven vandaar de Doriërs (I 56, V 61).

Dan zoekt Herodotus contact met de Aegimius' sage. Deze is gelocaliseerd in de buurt van het Oeta gebergte, terwijl ook Heracles' werking aldaar wordt bewezen door warme baden (2) en een altaar ter eere van Heracles. Daarheen laat Herodotus de Doriërs gaan (naar Pindus) en daar krijgen — maar Herodotus spreekt er niet over — Heracles en zijn afstammelingen recht op het koningschap over de Doriërs, doordat Aegimius, de vader van Pamphylus en Dymas, Heracles' zoon Hyllus als dank voor betoonde hulp adopteert. Later trokken de Doriërs dan het gebergte af, verjoegen de Dryopiërs (cf. VIII 31 τῆς Δωρίδος χώρας ... ἥπερ ἦν τὸ παλαιὸν Δρυοπίς) en vormden hun eerste tetrapolis Pindus, Erineus (en verder Boeum en Cytinium, welke echter door Herodotus niet worden genoemd) (3). Vandaar uit trokken ze dan na talrijke avonturen (cf. p. 119) hetzij nog tijdens, hetzij na het leven van Aristodemus den Peloponnesus binnen.

De reconstructie van deze Dorische zwerftochten dankt Herodotus dus aan de groote lijnen der sagengeschiedenis : 1) Deucalion, Hellen, Dorus, met een tijdelijke correctie vanwege de Creten-sische stichtingssagen ; 2) de Thebaansche sagen over de Epigonen, verwoesting der stad en tocht naar het Noorden ; 3) de Aegimius-Heracles sage. Van de sagen zelf of de bijzonderheden ervan (b.v. de zondvloed, de afstamming van Deucalion, de hulp van Heracles aan Aegimius en de adoptie van Hyllus) vernemen we niets, behalve in de redevoeringen, die in den strijd over de plaats in de slaglinie gehouden worden door de Tegeaten en de Atheners (cf. p. 119). Maar dat zijn slechts vertellingen van twee strijdende partijen en geen, door Herodotus zelf, betrouwbaar gemaakte berichten.

Wanneer we tenslotte *Attica* bezien, bemerken we, dat Hero-

(1) Cf. Strabo, 326.

Apollod., II 5.4.

(2) Stein (waarop ik in deze kwestie steun) merkt op, dat warme baden meestal **Ηράκλεια λουτρά* worden geheeten.

(3) Tyrtæus fr. 2. Ζεὺς Ἡρακλείδαις τήνδ' ἐδῶκε πολὺν, οἷσι ἅμα προλιπόντες Ἐρινεὸν ἡμερόεντα εὐρεῖαν Πέλοπος νῆσον ἀφικόμεθα.

Pindarus Pyth. I 65 : ἔσχον δ' (Ἡρακλειδᾶν ἔκγονοι) Ἀμύκλας ὄλβιοι, Πινδὸθεν ὀρνύμενοι.

dotus weer uitgaat van Deucalion, en dat hij Hellens zoon Xuthus naar Athene laat trekken (1). Verder vermeldt hij Danaus, Xuthus en Ion bij de *Πελασγοὶ Αἰγιάλεες*, die naar Ion Joniërs genoemd werden (VII 94). We moeten dus bekendheid veronderstellen met de sage, dat Xuthus in Athene kwam, en daar met Erechtheus' dochter Creusa trouwde, uit welk huwelijk twee zonen, Ion en Achaeus, geboren werden. Wanneer Herodotus dan verder vermeldt, dat Xuthus en Danaus in den Peloponnesus kwamen, dan geldt dat voor Xuthus in zooverre deze (2), na Erechtheus' dood, met Ion naar den Aegialus vluchtte, waar hij zelf stierf, maar Ion, door zijn huwelijk met Helice, dochter van koning Selinus, het koningschap verwierf (3). Later is Ion dan weer naar Athene teruggekeerd; dit blijkt immers uit VIII 44: *Ἴωνος τοῦ Εὐύθου στραταρχέω (4) γενομένου Ἀθηναίοισι ἐκλήθησαν ἀπὸ τούτου Ἴωνες*. Bovendien zouden anders toch zeker de vier oude phylen niet naar zijn zonen zijn genoemd (V 66). Deze notities over Ions terugkeer naar Athene maken het waarschijnlijk, dat Herodotus geput heeft uit de sage, volgens welke Ion, de koning der Aegialeis, zijn grootvader Eurystheus te hulp is gekomen in diens strijd tegen Eumolpus en zijn Eleusiniërs. Maar dit bericht, dat we uit Philochorus (frg. 33) kennen, staat lijnrecht tegenover Pausanias' bewering, dat Xuthus en Ion eerst na Erechtheus' dood naar den Peloponnesus vluchtten. Is het dan een wonder, dat Herodotus zelf van alle bijzonderheden afziet, omdat die bij zulke dingen toch niet te controleeren zijn, en slechts als groote lijn aanneemt, dat Ion in den Peloponnesus geweest is en later weer terugging naar Athene als *στρατάρχης*?

Zoowel de bewoners van den Aegialus als die van Attica werden eerst naar Ion Joniërs genoemd. Door deze opvatting wordt Herodotus gedwongen tot het aanvaarden van een oude Pelagische laag in Griekenland. Door vermenging met de bijgekomen

(1) Cf. supra p. 120(2).

(2) Cf. Pausanias VII 1.

(3) Wat Danaus hier doen moet, blijft een raadsel, vooral omdat Herodotus zelf hem in II 98 eenige generaties later zet: Archandropolis heet zoo *ἀπὸ τοῦ Δαναοῦ γαμβροῦ Ἀρχάνδρου τοῦ Φθίου τοῦ Ἀχαιοῦ (τοῦ Εὐύθου)*.

(4) *στρατάρχης* is hier letterlijk op te vatten als legeraanvoerder en als een bewust zinspelen op anderen, die Ion tot koning maakten. Dit was immers fout, daar de lijst der Attische koningen zonder onderbreking doorliep (Cecrops — Erechtheus — Pandion — Aegeus — Theseus), zoodat er voor Ion, die als kleinzoon van Erechtheus in de generatie van Aegeus moest staan, geen plaats was.

Hellenen zijn deze tot Hellenen geworden. Slechts door het in elkaar-opgaan van Hellenen en oude Pelasgers kunnen zich de Atheners als autochthoon beschouwen (1). Deze oude Pelasgers zijn het, die den « Pelasgischen muur » (2) (V 64) gebouwd hebben. Toen nu de Atheners reeds tot Hellenen waren geworden (d.w.z. toen 'de oude Pelasgers zich met een minderheid van binnengevallen Hellenen tot een Helleensch volk gemengd hadden), is er een tweede laag Pelasgers in Attica gekomen, die door de binnendringende *Βοιωτοί* uit Boeotië was opgejaagd (3). De Atheners namen hen op en gaven hun een stuk land bij den Hymettus, *μισθὸν τοῦ τεύχεος τοῦ περὶ τὴν ἀκρόπολιν κοτε ἐληλαμένου* (VI 137), uit dankbare herinnering aan den door de oude Pelasgers gebouwden muur. Naderhand zijn ze echter weer verdreven, volgens Hecataeus ten onrechte, uit jalousie, omdat ze het slechte land bij den Hymettus zoo goed bebouwd hadden, volgens de Atheners met recht, omdat ze de vrouwen, die bij de *Ἐννεάκρουνος* water haalden, lastig vielen. Zij vluchtten toen naar Lemnos. Vandaar uit verdreven ze de afstammelingen van de Argonauten (IV 145 e.v.), die naar het Taugetus gebergte vluchtten en vandaar uit Thera en Cyrene koloniseerden onder leiding van Cadmus' afstammeling Theras, den voogd van Eurysthenes en Procles. De Pelasgers zelf bleven op Lemnos, totdat ± 500 jaar later Miltiades het eiland veroverde (VI 140), welke gebeurtenis Herodotus door middel van een orakel en een omen verbindt met den aanval der Pelasgers op de Atheensche vrouwen in Brauron (4).

Het is dus ook bij de Attische kwestie weer hetzelfde als bij de Dorische: we kunnen Herodotus' verhaal verduidelijken met de sagen, waaruit hij geput heeft en moeten derhalve aanvaarden, dat hij de groote lijnen, de hoofdpunten ervan geloofd heeft. Maar ook hier vinden we geen enkele bijzonderheid, niets over Xuthus' huwelijk met Creusa, over Ions lotgevallen, over den strijd van Erechtheus tegen Eumolpus, niets over de Atheensche koningen, behalve dan de namen Cecrops en Erechtheus.

(1) VII 161 De Atheners: *ἀρχαιότατον μὲν ἔθνος παρεχομένοι, μῦθοι δὲ ἔόντες οὐ μετανάσται Ἑλλήνων.*

(2) Zoo heet de muur bij Herodotus, die den term klaarblijkelijk van Hecataeus overneemt; zoo ook Dion v. Hall I 28 en Pausanias I 28, 3. Oorspronkelijk was de naam wel *πελαργικὸν τεῖχος*, de « ooievaarsmuur » (naam bij Thuc. II 17).

(3) Cf. Strabo, 401.

(4) Cf. voor het vraagstuk der Pelasgers vooral Ed. Meyer. Forsch. z. Alte Gesch. p. 101-124.

Trachten wij nu uit al deze voorbeelden een *conclusie* te trekken : het geloof aan helden en heldensagen, dat zoo stevig was ingeroest in den geest van het Grieksche volk, is bij Herodotus voor een groot gedeelte verdwenen. Grootendeels is dat te danken aan zijn religieuze opvattingen, die noch goddelijke afkomst, noch direct zichtbare goddelijke inwerking, noch derhalve bovenmenselijke daden toelaten. Hij laat noch zijn helden, noch andere wezens tegen de menschelijke natuur ingaan en aanvaardt daarom geen grootere lichaamsvormen voor helden en ook geen mengvormen tusschen mensch en dier.

Wanneer Herodotus dan in VI 55 zegt, dat hij niet erover schrijven wil, hoe de Heracliden zich de heerschappij over de Doriërs verworven hebben, omdat daar anderen, vóór hem, reeds over geschreven hadden, dan kunnen we ons zijn houding best begrijpen : dan had hij moeten vermelden, waarom Hyllus door Aegimius geadopteerd was ; welke hulp Heracles Aegimius gegeven had ; dan was hij terecht gekomen bij de bovenmensche-lijk groote, en dus zeker onhistorische daden van Heracles tegen de Lapithen, van Heracles en Theseus tusschen de Lapithen en Centauren — mengwezens, dus onhistorisch —. Bij het « *niet willen* » vertellen komt dus een sterke inslag van « *niet kunnen* » vertellen, als zijnde *controleerbaar onhistorisch*.

Maar we moeten niet te ver gaan. We zagen ook herhaaldelijk, dat voor Herodotus de helden historische personen geweest zijn : Heracles, Perseus, Deucalion, Polynices, e.a. hebben werkelijk geleefd en veel gedaan. Deucalion was werkelijk koning der Doriërs in de Phthiotis en Ion koning der Peloponnesische Joniërs. Io en Europa, Medea en Helena zijn werkelijke vrouwen geweest, en omdat er van hen, tegenover de ongelooflijke Grieksche sagen, ook menschelijk verklaarbare lezingen bestaan, wil hij die ook best vermelden.

We moeten uit dit alles opmaken, dat Herodotus voor zich zelf, ook van de niet rationalistisch vertelde Grieksche sagen, een eenvoudige verklaring had, want het complex der heldensagen aanvaardt hij, zonder het duidelijk te zeggen, maar toch wel duidelijk toonend op meerdere plaatsen, in een eenvoudige, vermenschelijkte uitgave.

Zooals Herodotus de goden voor werkelijk bestaande wezens houdt, maar over hun daden niets vermeldt, omdat die toch maar door Homerus en Hesiodus zijn verzonnen (II 53), en dus

geen deel van een geschiedenis kunnen uitmaken, zoo gaat hij ook ongeveer bij de helden te werk. Maar helden zijn menschen, die werkelijk op deze aarde geleefd hebben, en, al hebben de Grieksche zangers en oude logographen er veel bij gephantaseerd (1), een kern van waarheid moet toch uit al deze phantasie te halen zijn, zooals ook uit Homerus, die zijn helden de bovenmensche-lijkste daden laat verrichten en de goden de meest eigenaardige rol in het wereldlijk gebeuren laat spelen, toch nog altijd de kern te halen is van een tocht der Grieken tegen de Trojanen.

De conclusie van Rentzsch, waar in het begin van dit hoofdstuk op gewezen werd, moet dus als volgt gewijzigd worden :

Wat de « Göttermithus » betreft, Herodotus beschouwt deze als zuiver menschelijk maaksel, zoodat we de « mancherlei Zweifel » door volkomen ongelooft moeten vervangen ; en het « streng gläubig sein » tegenover de historische sage gaat slechts in zóóverre op, als men die sage opvat als « de door Herodotus in betrouwbare, menschelijk verklaarbare geschiedenis omgezette bovenmensche-lijke, onverklaarbare heldensage. »

§ 3. HERODOTUS' OPVATTING OVER DEN TIJD, DIE LIGT TUSSEN HET EINDE VAN DEN HELDENTIJD EN HET BEGIN DER GESCHIEDENIS.

Voordat we overgaan tot het voornaamste hoofdstuk van deze tweede afdeeling, de bestudeering van Herodotus' opvatting over de menschelijke geschiedenis, moeten we eerst onze aandacht nog richten op de periode, die ligt tusschen het einde van den heldentijd (de terugkeer der Heracliden) en het tijdstip, waarop Herodotus zijn eigenlijke geschiedenis laat beginnen : 560/550 (2). Want over heel dit lange, meer dan vijf eeuwen omvattende gebied vinden we bij Herodotus slechts eenige dingen, ondanks VII 152 ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα en ondanks VI 55 ἄλλοισι (3) γὰρ περὶ αὐτῶν εἴρηται, ἑάσομεν ταῦτα.

(1) Ἕλληνες δὲ λέγουσι ἄλλα τε μάταια πολλά, zegt Herodotus in ander verband (II 2) en doet daarbij denken aan de woorden van Hecataeus : τάδε γράφω ὥς μοι ἀληθέα δοκεῖ εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοῖοι, ὥς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσί.

(2) E. Meyer (I p. 185) stelt deze datum vast op de laatste decennia der 7^e eeuw, wat m.i. foutief is in verband met texten als I 5 (Cræsus τὸν δὲ οἶδα) en III 129 (Polycrates πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν).

(3) Dat zouden dan speciaal de schrijvers der locale kronieken zijn (de ὥροι), want de oudere logographen hielden zich speciaal bezig met de « geschiedenis » voor de Dorische volksverhuizing, cf. E. Meyer I p. 186.

Een beschouwing der desbetreffende teksten zal ons een conclusie kunnen doen trekken, welke analoog is aan datgene, wat we reeds in de vorige hoofdstukken hebben gezien.

Het meest in het oog vallend zijn drie langere perioden : Gyges (716-678) en Deioces (709-657) met hun opvolgers, en de geschiedenis van de colonisatie van Cyrene vanuit Thera (\pm 630). De twee eerste perioden zullen later nog uitvoerig behandeld worden als voortrap voor de geschiedenis van Cræsus en Cyrus. Maar reeds thans kan opgemerkt worden, dat de Gyges-episode met de daarin voorkomende *orakels*, absoluut noodig is — als *αἰτία* — om den ondergang van Cræsus te verklaren en dus als het ware met de geschiedenis van Cræsus een ondeelbaar geheel vormt ; en dat bij Deioces en zijn opvolgers Herodotus zelf het begin analogisch construeert, terwijl, na eenige woorden over zijn opvolgers, Astyages met zijn *wonderlijke droomen* duidelijker geteekend wordt, omdat diens geschiedenis weer een onafscheidelijk deel vormt van het Cyrus-verhaal. Ook in het colonisatie verhaal van Cyrene is door de *orakels* aan Grinnus en Battus de goddelijke inwerking op het menschelijk gebeuren zeer duidelijk geteekend (cf. supra p. 68).

Afgezien van deze drie grootere perioden vinden we slechts eenige losse dingen. Van Athene kent Herodotus vóór Pisistratus den moord op Cylon door de Alcmaeoniden (632-628), 'n *misdaad*, waaraan de herinnering door den term « de met *schuld* bevleekten » (V 72 τοὺς ἐναγέας) lang bewaard bleef, en die noodig is voor het begrijpen van het te hulp roepen der Spartanen (V 70). Over Alcmaeon zelf (\pm 590) hooren we niets, dan dat hij hulp verleent aan de Lydiërs, die in opdracht van Cræsus het *orakel* gaan raadplegen (1).

Over Solon hooren we alleen het feit, dat hij, na wetten aan de Atheners te hebben gegeven, op reis ging (I 29), dat een van zijn wetten uit Egypte is overgenomen (II 177) en iets over zijn verzen (V 113). Maar terwijl we over den politicus Solon (2) verder niets meer vernemen, wordt hij ons wel breed uit geteekend

(1) Dit klopt temporeel niet, want Alcmaeon staat meer dan een generatie boven Cræsus!

(2) Pohlenz p. 37 is van meening dat we van Solon op politiek gebied vrijwel niets hooren, omdat in Athene Clisthenes *de* man was, die de « Gesetzen der Väter » gaf (Ath. pol. 293), m.i. echter ligt de oorzaak meer in het tijdsverschil.

als *συμβουλευτής*, die Cræsus e.a. wijst op den eeuwigen kringloop der menschelijke zaken en op de nivelleeringstaak der goden. Maar dan is Solon ook geen politieke figuur, maar een kunst-motief, dat Herodotus gebruikt om zijn visie op het wereld-gebeuren aan zijn lezers duidelijk te maken.

Over Sparta hooren we voor den oorlog tegen Tegea (\pm 560) niets, behalve eenige woorden over de wetgeving van Lycurgus (1) (I 65), die deze ofwel van het *orakel* gekregen heeft, ofwel uit Kreta heeft overgenomen. Verder vernemen we in een redevoering van Leotychides nog slechts een verhaal over den *meineed* van Glaucus, de *voorspelling* van het *orakel* en de daarop volgende *straf* (VI 86 cf. supra p. 67).

Van den Corinthischen tyran Cypselus (655-625) vermeldt Herodotus, dat hij vader van Periander is (I 20 e.a.), dat er in *Delphi* een tempelschat van hem is, en het wonderbaarlijke, van *orakels* voorziene verhaal over zijn geboorte en redding (V 92), en zijn wreed optreden als tyran (2). Over zijn zoon Periander (625-583) hooren we meer, maar deze staat temporeel dan ook kort bij den tijd, waarover Herodotus betrouwbare berichten kan krijgen, en wel des te meer, omdat Periander ook herhaaldelijk contact met het buitenland heeft gehad. Zoo heeft hij aan Alyattes een *orakel* meegedeeld (I 20). Verder heeft zich onder zijn regeering het *wonderlijke* verhaal van Arion afgespeeld (I 23). Omdat de Corinthiërs later meegaan vechten tegen Polycrates van Samos, is Herodotus verplicht te spreken over de *oorzaak* (*αἰτία*) van die vijandschap. De inwoners van Samos hadden kinderen uit Corcyra, die door Periander naar Alyattes waren gestuurd ter ontmanning, gered; deze straf wilde Periander toepassen, daar de inwoners van Corcyra zijn zoon Lycophron vermoord hadden, die naar hun land was gevlucht uit kwaadheid over den moord op zijn moeder, en door Lycophrons dood gaat weer het *orakel* in vervulling, dat wel Cypselus en zijn zoon, maar niet meer diens zonen zouden heerschen over Corinthe (cf. III 48-54 en V 92). In V 95 vinden we nog, dat Periander als vredesbemidde-

(1) Herodotus plaatst Lycurgus, als voogd van Leobatas, in de familie der Agiaden, ofschoon Aristoteles Polit. II 10 en Plutarchus Lyc. 1 hem, als voogd van Charilaus in de Eurypontiden-familie plaatsten.

(2) Fechner p. 32 merkt op, dat Cypselus bij Herodotus slecht wordt voorgesteld, in tegenstelling met Aristoteles Pol. Vg. Misschien komt dat, omdat de tyrannie een verstoring is van het evenwicht in den staat, en als zoodanig dus af te keuren.

laar optreedt tusschen de Atheners en de Mytileners in een oorlog, dien Herodotus vermelden moet als αἰτία voor het feit, dat Hegesistratus, een bastaard zoon van Pisistratus, niet zonder strijd in Sigeum kan heerschen (1).

Behalve deze notities over de vroegere geschiedenis der drie voornaamste Grieksche staten vinden we nog slechts het volgende :

I 7. De Heracliden hebben ἐκ θεοπροπίου de regeering van een vorige dynastie overgenomen.

I 84. Meles, een vroegere koning van Sardes heeft een leeuw, die hem door een bijzit was gebaard, rond den muur laten dragen Τελμησσέων δικασάντων ὡς περιενειχθέντος τοῦ λέοντος τὸ τεῖχος ἔσονται Σάρδιες ἀνάλωτοι, wat ook uitkomt.

I 94. Dat de Lydiërs gedurende een hongersnood lang geleden bepaalde spelletjes hebben uitgevonden, φασὶ δὲ αὐτοὶ Λυδοί!

V 1. Het verhaal over de Perinthiërs, die πρότερον door de Paeoniërs zijn verslagen, staat in verband met het orakel : χρήσαντος τοῦ θεοῦ.

V 82. Hetzelfde verband met orakels, die zelfs nog door wonderen worden omlijnd, vertoont de geschiedenis over den vroegeren strijd tusschen Athene en Aegina.

VIII 137-138. Het wonderlijke verhaal over het koning worden van Perdiccas (2) vertelt en gelooft Herodotus natuurlijk, omdat het zoo typisch in elkaar zit (of door Herodotus in elkaar gezet kon worden!) : eerst een τέρας ; de koning wil dit afwenden (ἐλπίς- motief), maar dat lukt niet (ἀδύνατον ἀποφυγεῖν- motief) ; zelf spreekt hij θεοβλαβής een omen uit ; en de drie broers worden op wonderbaarlijke wijze gered (3).

Al deze voorbeelden leeren ons, dat Herodotus uit den z.g. donkeren tijd alleen datgene vertelt, wat noodig is voor het begrijpen der latere geschiedenis, (en dan is nog iedere αἰτία, behalve

(1) Van den oorlog zelf vertelt hij niets, behalve datgene, wat er met Alcaeus gebeurd is (maar dat is dan ook door hem zelf beschreven), ofschoon Her. ook παντοῖα καὶ ἄλλα gehoord heeft, o.a. waarschijnlijk het beroemde tweegevecht tusschen de Ath. aanvoerder Phrynon en Pittacus, den leider der Mytileners. Cf. Plut. mor. 858.

(2) Cf. Glaser, p. 201.

Aly, p. 196/7.

(3) Cf. beneden p. 149 't verhaal, dat Herodotus als waar aanvaardt over Cyrus : voorspelling van Cyrus' koningschap ; contra-actie van Astyages ; Cyrus' redding ; Astyages' θεοβλαβής- handelen!

Herodotus' eigen reconstructie bij Deioeces, verbonden met orakels : o.a. Gyges, Periander, of misdaad en straf: o.a. Cylon), en feiten, waarin ofwel het orakel ofwel andere goddelijke inwerking duidelijk is (o.a. Cyrene, Glaucus, Lycurgus).

De eenigste uitzonderingen hierop zijn het vermelden van Solons wetgeving — al is deze misschien nog noodzakelijk ter verklaring van Solons reizen en al wat zich daarop afspeelt — en I 94, maar dat is dan ook nog subjectief (*φασί*) vermeld!

Op grond van de voorbeelden kunnen we de volgende conclusie trekken : Herodotus' houding ten opzichte van de gebeurtenissen, die zich hebben afgespeeld vóór den tijd, waarover hij zekere bronnen heeft, steunt (1) op zijn opvatting, dat alleen de goden het bestuur over den loop van de menselijke geschiedenis in handen hebben ; dat dus alleen *die* geschiedenis als historisch betrouwbaar aanvaard kan worden, waarin dat goddelijk optreden duidelijk zichtbaar is : m.a.w. Herodotus' pragmatisme is zuiver religieus.

§ 4. HERODOTUS' OPVATTING OVER DE MENSCHELIJKE GESCHIEDENIS.

Om Herodotus' wijze van geschiedenisschrijven en daarmee zijn opvattingen over de menselijke geschiedenis duidelijk voor oogen te krijgen, zullen we, daarbij vooral geïnspireerd door Hellmans werk, zijn hoofdpersonen analyseerend behandelen. Voor het proömium (2) en de themastelling (de κύκλος-gedachte) is verwijzing naar Hellmann, en gedeeltelijk ook naar het in afdeeling I behandelde voldoende.

De eigenlijke Lydische logos begint bij I 6 met de vermelding van de nederlaag der Aziatische Grieken tegen Cræsus. In cap. 7 is in eenvoudige woorden, zonder eenige bronvermelding, de geschiedenis van Lydië tot Candaules en Gyges neergelegd. De Lydiërs heetten aanvankelijk *Μήιοι* en worden naar Lydus, Astys' zoon (3), Lydiërs genoemd.

(1) Zooals wij later ook in de gewone geschiedenis zullen zien.

(2) Het beginnen van een groot werk met een dubbele mythische vertelling is Oostersch. Cf. Genesis 1-3; Hesiodus, Pandora — 4 tijdperken. Panitz, p. 33. Dornseiff. Zeitschrift für die Alt-Testamentalische Wissenschaft. 1934 XI p. 54. e.v.

(3) Cf. voor Lydus' regeering — hongersnood — uittocht van de helft der Lydiërs onder leiding van Tyrsenus naar Italië : K.T.M. Chrimes. Herodotus and the reconstruction of history. Journ. of Hell. St. 1930 p. 89-97.

Van Lydus' afstammelingen neemt de Heraclied Agron (zoon v. Ninus, z.v. Belus, z.v. Alcaeus, z.v. Heracles en een *slavin* van Jardanus) de regeering over ἐκ θεοπροπίου. Waarom Herodotus hier afwijkt van de Grieksche sage, dat Heracles in een liefdes-verhouding heeft gestaan met de *koningin* (1) der Lydiërs, Omphale, Jardanus' dochter, is niet zoo onduidelijk als het aanvankelijk schijnt te zijn. Wel zouden dan de Heracliden door verwantschap recht op den Lydischen troon gehad hebben, zooals de Grieksche Heracliden recht op het Dorische koningschap kregen, doordat Aegimius Hyllus adopteerde; nu echter moet de troonsbestijging geschieden ἐκ θεοπροπίου (2). Maar het vermoeden ligt voor de hand, dat Herodotus zijn lezing aannam, 1) uit eerbied voor het orakel, dat hij graag zoo'n rol toekende; 2) gesteund nog door de analogie, daar immers later ook de Mermnaden met goedvinden van het orakel de regeering van de Heracliden overnamen (I 13) en vooral 3) omdat hij de omstandigheden, waarin — volgens de Grieksche sagen — Heracles bij de Lydische koningin vertoefde, niet kon aanvaarden door de directe rol, welke de goden daarin spelen (3) en door het onnatuurlijke optreden der personen zelf (4).

De Heracliden regeeren 22 geslachten. Agron was de eerste, n^o. 21 Myrsus en Candaules de laatste, die door de Grieken Myrsilus genoemd wordt. Het is waarschijnlijk, dat Herodotus hier, zooals ook bij de Grieksche Heracliden een koningslijst ter beschikking heeft gehad (cf. p. 119).

Nu doet zich het merkwaardige geval voor, dat Herodotus overal als maatstaf aanneemt: 3 generaties = 100 jaar, terwijl hij hier voor 22 generaties slechts 505 jaren telt, dus 23 jaar per generatie.

Chrimes (p. 94) trachtte aan te toonen, dat dit een zuivere Aegyptische berekening was (5) en concludeerde daaruit, dat

(1) Apoll. II 6.3.

(2) Quod oraculum Schubert (p. 6) suo jure statuit inventum esse ab homine, qui — cum in locum ipsius Omphales ancilla successisset — Heraclides iure regnandi egeret vidisset. Oeri p. 7.

(3) Ἑρμῆς Ἡρακλέα πεπράσκει. Apoll. II 6.3.

(4) Het vrouwelijke optreden van Heracles en de mannelijke rol van Omphale. Panyasis fr. 17.

Sophocles Trach. 69.

(5) Hij combineert daarvoor den strijd van Ramses III (± 1150) tegen de invalende zeevolkeren en Herodotus' bericht over den Lydischen hongersnood (I 94).

Herodotus zijn Lydische geschiedenis behandelde onder een Aegyptisch dateeringssysteem.

Stein (ad I 7) beschouwt als generatie den tijd, die er verloopt, voordat de eerstgeborene trouwt en een nieuw geslacht sticht en laat deze tijdruimte in vorstelijke families heel wat kleiner zijn dan bij het gewone volk. De verklaring is echter veel eenvoudiger :

Herodotus plaatst Heracles 900 jaar voor zijn eigen tijd (II 145) (1). We moeten dat terugrekenen vanaf ± 430 en Heracles leeft dus ± 1330 . Dit heeft Herodotus waarschijnlijk aan Hecataeus ontleend. Immers, van Heracles (1330) tot 430 rekt Hecataeus $22\frac{1}{2}$ generatie (de generatie Pleistoanax valt in die lijst tusschen 450-410) en Hecataeus rekt 40 jaar per generatie. Dus $(23 \times 40) - 20 = 900$. In de Lydische koningslijst nu vindt Herodotus 22 koningsnamen. Voegt men daarbij de 4 generaties, die tusschen Heracles en Agron — den stichter der dynastie — liggen, dan maakt dat 26 generaties. Voor deze 26 heeft hij echter slechts de jaren 1330 (hij behoudt n.l. den Griekschen Heracles-datum) — 716 (regeeringsbegin van Gyges) = 614 jaar, dus $614 : 26 = 23$ jaar per generatie. Voor de dynastie der regeerende Heracliden geeft dat $22 \times 23 = 506$ jaren, waarvoor Herodotus afgerond 505 telt.

Deze theorie wordt nog gestaafd door Herodotus' opmerking over de heerschappij der Assyriërs. Want deze duurt tot Deioces (709) en Herodotus rekt er 520 jaren voor (I 96). Hun rijk is gesticht door Ninus, die drie generaties achter Heracles (1330) staat = 1230. Hij denkt er dus hier niet meer aan, dat hij voor de Lydische Heracliden slechts 23 jaar per generatie had, maar rekt weer zijn eigen telling : 3 generaties = 100 jaar, en dit levert dan als datum voor Ninus' eerste regeeringsjaar 1230 :

(1) Cf. Ed. Meyer, *Forschungen* I p. 154/155.

Griekenland volgens Hecataeus.	Lydië	Assyrië-Perzië
1330 Heracles	Heracles	Heracles
1290 Hyllus	Alcaeus	Alcaeus
1250 Cleodaeus	Belus	Belus
1210 Aristomachus	Ninus	Ninus
1170 Aristodemus	Agron	
1130 Eurysthenes		
1090 Agis		
1050 Echestratus		
1010 Labotas		
970 Doryssus		
930 Agesilaus		
890 Archelaus		
850 Telecles		
810 Alcamenes		
770 Polydorus		
730 Eurycrates		
690 Anaxandrus		
650 Eurycratides		
610 Leon		
570 Anaxandrides		
530 Cleomenes		
490 Pleistarchus		
450 Pleistoanax		
410		
voor Heracles		
$(23 \times 40) - 20 = 900$		

Zonder verder ook maar iets over deze rij van koningen te vermelden, gaat Herodotus over tot het Candaules-Gyges verhaal, dat noodzakelijk is om Crœsus' opkomst en ondergang te begrijpen. Over dit verhaal liepen er verschillende lezingen (1). Plato geeft ons in *Politeia* II 359 d. de oudere variant : Gyges (2) is een herder, die onder wonderlijke omstandigheden in een paard een ring

(1) Cf. o.a. G. Pohlenz, p. 12. v.

Deffner, p. 54.

(2) Dat bij Plato sprake is van een ouderen, en niet den historischen Gyges, « ist lediglich die Wirkung eines erhöhten Realitätsbewusstseins » cf. Aly. 229.

vindt, die hem onzichtbaar maakt. Hij pleegt echtbreuk met de koningin, vermoordt met haar hulp den koning, en maakt zich zelf meester van den troon. Herodotus heeft dit verhaal natuurlijk gekend, maar we kunnen zien, hoe hij — door het bovennatuurlijke te schrappen, en een nieuwe motiveering in te voegen — er een nieuwe novelle van heeft gemaakt, waarin *αἰτία* en *τίσις* op elkaar volgen. En deze « Lydische » novelle heeft hij, door ze met de Delphische overlevering (1) te verbinden, gemaakt tot één geheel, dat geheel en al met zijn godsdienstige opvattingen overeenkomt, en waarin de *τίσις* nog duidelijker goddelijk werk blijkt te zijn door de voorspelling van het orakel: Candaules houdt zijn vrouw voor *πολλόν πασέων καλλίστην* (cf. supra p. 33). Dit is een te hooge gedachte en zodoende schuld voor komenden ondergang, die dus noodzakelijk is (*χρῆν γὰρ Κανδαύλη γενέσθαι κακῶς!*). Er bestaat hier weliswaar een schreeuwend wanverhouding tusschen zonde en straf, maar daar spreekt Herodotus niet over; hij is tevreden met het constateeren van schuld en straf; over de maat van de straffen oordeelen de goden!

Oer nu concludeerde uit het feit, dat Gyges alleen in c. 13 schuld blijkt te hebben, dat alleen c. 13 aan een Delphische bron zou zijn ontleend. Dit is echter niet noodig, want Ites (2) bewees, dat men ook bij Gyges een overschrijden van grenzen moest zien, n.l. een geestelijke overschrijding van den vrijen wil, dien Gyges aan Candaules afstond (3).

Van Gyges en zijn opvolgers (Ardys — Sadyattes — Alyattes) wordt verder niets verteld, dan invallen in de kuststreken. Zij zijn voor de verklaring van Cræsus' geschiedenis niet belangrijk, en hun aanvallen, waarvoor Herodotus als klein-Aziaat waarschijnlijk mondelinge gegevens genoeg had, worden slechts even gememoreerd als teekenen van den eeuwigen haat tusschen Aziaten en Grieken. Alleen wanneer het orakel van Delphi een rol speelt,

(1) Die ook bij Nicol. v. Dam. 30 een rol speelt.

(2) Die Gyges Geschichte des Herodotus als Lehre vom Menschen. Bayer. Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 68 (1932) p. 154-168.

(3) Het Candaules-Gyges verhaal leert ons nog iets:

Herodotus kent natuurlijk de andere lezingen, maar vermeldt zelfs niet eens het bestaan ervan! Iets dergelijks zagen we ook reeds p. 115(1). Dit opent de mogelijkheid, dat hij ook elders, waar wij het niet kunnen constateeren, uit verschillende varianten één lezing heeft geconstrueerd, die met zijn religieuze opvattingen overeenstemt, en dus voor hem als historisch juist geldt.

bij Alyattes' strijd tegen Milete, wijkt Herodotus vol eerbied en ontzag van de korte notities af en geeft hij een eenigszins uitgebreid verslag (I 17-23). *Aly* (p. 35) ziet in dit verhaal een combinatie van twee lezingen : de Delphiërs voeren de redding van de stad op het orakel terug ; de Milesiërs laten Thrasybulus dit orakel kennen en dan pas de list — waar *Aly* talrijke varianten voor heeft — verzinnen. Periander (1) zou dan dienen om deze twee lezingen met elkaar te verbinden, daar hij het is, die Thrasybulus op de hoogte brengt van het orakel. *Schubert* analyseert anders (p. 43/46) : de Delphische lezing spreekt over tempelbrand — *Alyattes'* ziekte — orakel — vrede (2) — genezing ; de Milesiërs daarentegen spreken over aanvankelijken tegenslag — Thrasybulus' vriendschap met Periander — list van Thrasybulus en eenige andere kleinigheden — vrede. *Schuberts* analyse verdient m.i. den voorkeur, daar zoowel het orakel, als de list op zich zelf reeds meer dan voldoende is voor vrede. Herodotus echter combineert beide lezingen. Hij laat Periander (3) het orakel aan Thrasybulus vertellen en laat de list pas gebeuren, als *na* het orakel de gezanten van *Alyattes* Milete bezoeken om een wapenstilstand te vragen, teneinde een nieuwen tempel te bouwen. Zoo zijn goddelijke hulp en menschenlijke listigheid (4) tot een samenhangend geheel verbonden.

Dan komt Herodotus (I 26) aan zijn eigenlijk onderwerp (cf. I 5 τὸν δὲ οἶδα :

A. CROESUS. (5)

Wanneer men bij dezen vorst (πρῶτος ὑπάρχας ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἑλλήνας) een uitgebreide beschrijving van zijn tochten

(1) Het noemen van dezen naam geeft Her. de gelegenheid het θαῦμα over Arion in te lasschen (I 23-24).

(2) Een voorbeeld van de primaire-religieuze functie van het orakel, cf. supra p. 66.

(3) Wanneer Thrasybulus het orakel kent, is het ook zeer waarschijnlijk, dat hij het van zijn Griekschen gastvriend Periander heeft vernomen.

(4) Cf. *Winckler* p. 14 : Herodotus neemt wel eens iets op « Wenn er in dem Ueberlieferungen einen Beweis für seine Theorie von der Erfindsamkeit des Menschen zu finden glaubt. »

(5) Het aangeven van algemeene literatuur over Cræsus en de andere te behandelen personen is vrijwel onnoodig, omdat haast alle werken, die over Herodotus gaan, ook deze personen behandelen.

tegen de Grieken verwacht, komt men bedrogen uit. In c. 26 wordt slechts de aanval op Ephesus, en daarna de geleidelijke verovering van de Jonische en Aeolische kust vermeld, terwijl in c. 27 blijkt, dat hij ook de eilandbewoners wilde aanvallen, maar daarvan afzag door de geestige woorden van Bias of Pittacus (1).

Het hoogtepunt van den Lydischen logos blijkt te worden: niet *dat*, maar *hoe* (2) heeft zich het orakel voltrokken, dat den val van Cræsus, den 5de der Mermnaden, als vergelding voor Gyges' misdaad voorspelde. De Grieken zijn daarbij voor Herodotus slechts in zooverre van belang, als zij het zijn, tegen wie Cræsus zijn eerste onrecht deed, welke ἀδικία door Herodotus nog geaccentueerd wordt 1) door de opmerking, dat Cræsus Ephesus verovert, ondanks het feit, dat de stad door een ceremonie tot heilig domein was gemaakt — en de verovering ervan dus in zekeren zin met tempelschennis gelijk staat —, 2) doordat hij Cræsus de andere steden laat aanvallen, zonder er op te letten of er wel voldoende reden voor bestaat: ἄλλοισι ἄλλας αἰτίας ἐπιφέρων, τῶν μὲν ἐδύνατο μέζονας παρευρίσκειν, μέζονα ἐπαιτιώμενος, τοῖσι δὲ αὐτῶν καὶ φαῦλα ἐπιφέρων (3), 3) door Cræsus' plan om zonder eenige reden ook de eilanden te veroveren (ὕβρις).

Na deze verovering der Grieksche steden, gevolgd door de onderwerping van Azië (τῶν ἐντὸς Ἰλίου ποταμοῦ οἰκημένων c. 28), kan men zich Cræsus voorstellen als den rijksten koning van de wereld, en daarmee is het oogenblik gunstig om Solon binnen te voeren.

Men zou de samenkomst van Cræsus en Solon, chronologisch beschouwd, voor waar kunnen houden, wanneer men met Duncker (I p. 906) aanneemt, dat Herodotus een eerste reis van Solon — na het geven der wetten 594 — verwisseld heeft met een tweede reis — na het tyran worden van Pisistratus 560. Maar deze constructie

(1) Tegen Pittacus spreekt de mededeeling, dat hij ± 570 gestorven is (Diog. L. I 79). Herod. combineert hier mondelinge en schriftelijke berichten. c. 15, 16, 26 e.a. zijn uit goede schriftelijke bron, terwijl het „οἱ μὲν Βίαντα λέγουσι ... οἱ δὲ Πιττακὸν” op mondelinge overlevering lijkt.

(2) Cf. Hellmann p. 33. Dat is dus de kunst van de tragedie.
cf. Pohlmann. Fohl.

E. Weber. Neue Jahrbücher f. Klass. Altert. 1908, p. 669/83.

(3) Cf. Cambyzes' aanval op ἀνθρώπους, ὑπ' ὧν μηδὲν ἡδίκηται (cf. p. 156) en Xerxes' woorden VII 8 γ, cf. p. 164.

is volkomen willekeurig (1). Waarschijnlijk was dit praatje onder het volk zoozeer verspreid en hoorde Herodotus het op zooveel plaatsen, dat hij het verder niet meer chronologisch heeft onderzocht, maar het zonder meer als historisch waar beschouwde, omdat dit bezoek van den ras-echten Griek bij den typischen, steenrijken barbaar (2) hem de welkome gelegenheid verschafte om reeds in het begin van zijn werk zijn theorie van geluk en rijkdom in het menschelijke leven uiteen te zetten.

Voor de nauwkeurige analyse van het gesprek tusschen Solon en Cræsus moet naar Regenbogen en Hellmann verwezen worden. We vinden in dit gesprek theoretisch de beschouwingen vastgelegd, die zich later in de practijk zullen bewijzen: Cræsus, die meent de gelukkigste man van de wereld te zijn door zijn onzaglijke rijkdom, ziet zich gesteld tegenover Solon, volgens welken εὐδαιμονία slechts van dooden kan gezegd worden, wanneer ze een ideaal πολίτης geweest zijn (3) heel hun leven door (τελευτή-motief; term is van Hellmann).

Regenbogen zag hierin een *nationaal-ethische* gedachte (tegenstelling tusschen Grieken en Barbaren) en een *religieus-metaphysische* gedachte (tegenstelling tusschen de zwakte van de menschen en de sterkte der goden). Hellmann corrigeert dit, door in de antithese Solon-Cræsus meer een strijd van twee opvattingen over εὐδαιμονία te zien. Herodotus verdedigt daarbij conservatief de oude opvatting tegenover de nieuwe (εὐδαιμονία = πλοῦτος), die belichaamd wordt in avonturiers-figuren als Alcibiades. Deze laatste opvatting is dus niet specifiek barbaarsch, zoodat men hier niet mag spreken van een nationaal-ethische gedachte, tenzij slechts in zooverre hier de twee opvattingen in den Griek Solon en den Barbaar Cræsus zijn belichaamd (4). Omdat de antithese εὐδαιμονία-πλοῦτος werkelijk in Griekenland zelf voorkomt, lijkt mij Hellmanns theorie het waarschijnlijkste.

De religieus-metaphysische gedachte zoekt Hellmann meer

(1) Met Duncker gaat ook Schuler. In tegenstelling daarmee staan Grote (II p. 116), Curtius (I p. 282-482), Schubert (p. 70), Hoffmeister (p. 116), Busolt (II p. 300) en Ed. Meyer (II p. 664A, p. 716), die het geheele verhaal slechts als een verzinsel beschouwen.

(2) Cf. Schubert, p. 69.

(3) De voorwaarden voor een ideaal πολίτης zijn: 1) goede toestand van de πόλις; 2) goede kinderen; 3) genoeg bezit om te leven; 4) prachtig uiteinde.

(4) Dit doet natuurlijk aan het bestaan van een nationaal-ethische gedachte bij Herodotus niets af; daar zijn voorbeelden genoeg voor aan te halen uit het geheele werk.

in de Adrestus-Cræsus-Atys periode, ofschoon die toch ook al in het Cræsus-Solon gesprek te constateeren is.

Cræsus heeft volgens Herodotus in het gesprek blijk gegeven van zijn overmoed : hij hield zich zelf voor den gelukkigsten man van de geheele wereld. En zooals Candaules straf opliep voor zijn hoogmoed in zijn gedachten over zijn vrouw, zoo zal ook Cræsus moeten gestraft worden.

Herodotus vond nu in zijn bronnen het verhaal over den dood van Cræsus' zoon Atys. En uit zijn woorden in c. 34 (*μετὰ δὲ Σόλωνα οἰχόμενον ἔλαβε ἐκ θεοῦ νέμεσις μεγάλη Κροῖσον, ὥς εἰκάσαι, ὅτι ἐνόμισε ἑωυτὸν εἶναι ἀνθρώπων ἀπάντων ὀλβιώτατον*) kunnen we opmaken, dat hij, op grond van zijn geloof aan noodzakelijke vergelding, een causaal verband legt tusschen twee zelfstandige scènes.

In deze vertelling leert Herodotus zijn lezers nog iets : aan Cræsus wordt Atys' dood door een droom voorspeld. Hij neemt daartegen alle mogelijke voorzorgsmaatregelen, en de eenigste keer, dat hij Atys, op diens dringend verzoek, verlof geeft om uit te gaan, is naar een jacht op een wild zwijn, waar de kans om door een lans getroffen te worden volgens *menschenlijke* berekening uitgesloten is. En toch — scherpe antithese tusschen menschenlijke zwakte en goddelijke sterkte — komt juist op deze jacht de droomvoorspelling uit ; want Atys wordt gedood door een lans, die naar het zwijn werd gegooid, maar die *τοῦ μὲν ἀμαρτάνει, τυγχάνει δὲ τοῦ Κροῖσου παιδός* (c. 43). Voor den heelen Lydischen logos heeft dit de beteekenis : zooals de droom is uitgekomen, ondanks alle mogelijke pogingen, zóó zal ook het aan Gyges gegeven orakel uitkomen, ondanks alles, wat Cræsus deed of nog zal doen om gelukkig te worden (*ἀδύνατον ἀποφυγεῖν*-motief).

Cræsus wil nu de Perzische macht vernietigen, voordat deze groot is geworden. Het motief, dat Herodotus hier voor den geest heeft, is — al vermeldt hij het niet — een angst-motief (1) : angst, dat Cræsus een macht naast zich zal krijgen, die door haar grootheid aan Cræsus' grootheid afbreuk zal doen. Deze wil daar echter niet mee beginnen, voordat hij den wil der goden heeft gehoord, wat hij doet door een *διάπειρα τῶν χρηστηρίων* (2). De uitkomst

(1) Cf. Bischof p. 35.

(2) Het feit op zich, dat Cræsus de orakels wil beproeven, lijkt reeds op *ὑbris*, op wantrouwen tegen de orakels.

daarvan is eigenaardig : hij houdt slechts het orakel van Delphi en Amphiaraus voor juist. Dat dit echter Herodotus' geloof aan orakels niet in discrediet brengt, zagen we reeds p. 63.

De twee orakels, die Cræsus uit die twee « goede » plaatsen krijgt (c. 53 : hij zal een groot rijk verwoesten en moet een bondgenootschap sluiten met de machtigsten der Grieken ; c. 55 : hij zal koning blijven, totdat een ἡμίονος op den Perzischen troon komt), bevredigen hem zoozeer, dat hij niet peinst over goede of slechte verklaring, maar ze aanstonds in de voor hem gunstige beteekenis aanvaardt. De lezer echter, door de Atys' scène gewezen op het ἀδύνατον ἀποφυγεῖν-motief, weet, dat het vertrouwen van Cræsus iets foutiefs moet zijn en constateert dus bij hem een zekere verstandsverbijstering als gevolg van zijn overmoed. Na de behandeling van een deel der Atheensche en Spartaansche geschiedenis (c. 56/70), constateert Herodotus dit openlijk in c. 71 : Cræsus trekt op naar Cappadocië ἀμαρτῶν τοῦ χρησμοῦ. Deze opvatting typeert zoowel Herodotus' vast geloof in de uitkomst van het orakel als ook het feit, dat Cræsus zelf schuld is aan de verkeerde verklaring.

Behalve bij de verklaring van het orakel komt Cræsus' zinsverbijstering ook nog op andere wijze tot uiting. Toen Cræsus, na de Klein-Aziatische Grieken veroverd te hebben, ook de bewoners van de eilanden wilde aanvallen, is hij daarvan afgestapt op aanraden van Bias of Pittacus. Nu hij naar Cappadocië wil trekken, raadt hem dit Sandanis af. Maar ofschoon zijn bezwaren zwaar wegen, kan hij toch Cræsus niet van het genomen besluit afbrengen. Aan de echtheid van den persoon van dezen « symboleutes » (1) kan men in dit geval niet twijfelen (2). Maar dat datgene, wat hij zegt, zuiver Herodoteische gedachten zijn, blijkt alleen al uit de vergelijking van de volgende teksten :

Cræsus (na den raad van Bias I 27) αἶ γὰρ τοῦτο θεοὶ ποιεῖσιν ἐπὶ νόον νησιώτησι, ἐλθεῖν ἐπὶ Λυδῶν παῖδας σὺν ἵπποισι.

(1) Ik geef de voorkeur aan het houden der Grieksche woorden (συμβουλῆς-scène en συμβουλευτής), omdat er in het Nederlandsch geen woord is, dat daar de specifieke bijbeteekenis van aangeeft, zooals b.v. wel in het Duitsche woord « Warner » gebeurt.

(2) Immers, deze gnome heeft hem nog grooteren naam verschaft ! νομιζόμενος καὶ πρόσθε εἶναι σοφός, ἀπὸ δὲ ταύτης τῆς γνώμης καὶ τὸ κάρτα οὐνομα ἐν Λυδοῖσι ἔχων.

Sandanis (I 71) ἐγὼ μὲν νυν θεοῖσι ἔχω χάριν, οἱ οὐκ ἐπὶ νόον ποιεόουσι Πέρσῃσι στρατεύεσθαι ἐπὶ Λυδούς.

Koning der Aethiopiërs (III 21) μέχρι δὲ τούτου θεοῖσι εἰδέναι χάριν, οἱ οὐκ ἐπὶ νόον τράπουσι Αἰθίοπων παισὶ γῆν ἄλλην προσκτᾶσθαι τῇ ἑωυτῶν (1).

Ook het leggen van den klemtoon op de primitiviteit of het volkomen anders zijn van den vijand als argument tegen een veldtocht (I 206, III 21, IV 83, VII 8, IX 41) (2) bewijst hetzelfde.

Juist omdat de gedachten zóó specifiek Herodoteisch blijken te zijn, dat vaak zelfs dezelfde formules worden gebruikt, moet men de opvatting van *Hellmann* over den *συμβουλευτής* prefereeren boven die van *Bischof*. Deze laatste ziet n.l. in het niet-luisteren van den gewaarschuwden persoon naar den symbouleutes de oorzaak van zijn ondergang (3). *Hellmann* daarentegen vat het, en m.i. terecht, op als een middel, dat Herodotus gebruikt om aan den lezer te laten merken, hoe de zinsgesteldheid van den gewaarschuwde veranderd is door de reeds aanwezige schuld! M.a.w. volgens *Bischof* is het niet-luisteren oorzaak van ondergang, volgens *Hellmann* slechts een teeken van verblinding door reeds aanwezige schuld (4).

In c. 73 geeft Herodotus dan de oorzaken van den oorlog : Cræsus wil optrekken, 1) γῆς ἡμέρῳ προσκτήσασθαι πρὸς τὴν ἑωυτοῦ μοῖραν βουλόμενος, 2) καὶ μάλιστα τῷ χρηστηρίῳ πίσυνος ἔων, 3) καὶ τίσασθαι θέλων ὑπὲρ Ἀστυάγεος Κύρον (5).

De volgorde van deze gronden is teekenend. Door het willen *προσκτήσασθαι πρὸς τὴν ἑωυτοῦ μοῖραν* wordt duidelijk te kennen gegeven, dat Cræsus buiten de hem gestelde grenzen gaat, wat iets onrechtvaardigs is, want Herodotus laat ook den Aethiopischen koning in zijn waarschuwendende woorden tegen Cambyses zeggen

(1) Cf. *Bischof* p. 19/20.

(2) Cf. *Hellmann* p. 80.

(3) p. 66. *Nicht alles Handeln ist blind, denn diese Blindheit ist für Herodot ganz offenbar eine Schuld; nicht alles Handeln aber ist eine Schuld, denn das ergäbe ein absurdes Geschichtswerk, sondern nur das Handeln, dem eine Warnung, und damit eine Hemmung, von Aussen vorausgeht.*

(4) Hierdoor vervalt ook de theorie van *Meuss* p. 8, dat de goden de toekomst voorspellen : « mit die Absicht zu warnen, damit — im schlimmsten Falle — der nicht abzuwendende Schlag doch wenigstens nach Möglichkeit abgeschwächt werden könne ».

(5) Wanneer *Blom* (p. 154) hierbij opmerkt, dat het eigenlijk slechts twee lezingen zijn, en de tweede er alleen bijkomt om tot een drietal te komen, hecht hij veel te weinig waarde aan Cræsus' hooghartig vertrouwen op het orakel.

(III 21): εἰ γὰρ ἦν δίκαιος, οὐτ' ἂν ἐπεθύμησε χάρις ἄλλης ἢ τῆς ἑωυτοῦ, οὐτ' ἂν ἐς δουλοσύνην ἀνθρώπους ἤγε, ὑπ' ὧν μηδὲν ἡδίκηται. Dit is natuurlijk verruiming der schuld, die reeds door het onrechtvaardige optreden tegen de Grieken aanwezig was, en door welke aanwezige schuld hij zoo πίσυρος τῷ χρηστηρίῳ (κιβδήλῳ immers) kon zijn. De eenigste oorzaak, die eventueel rechtvaardig kan zijn, is de wraak op Cyrus, omdat deze Cræsus' zwager Astyages heeft onttroond. Maar deze rechtvaardige oorzaak staat achteraan! Hetzelfde zullen we later bij Xerxes terugvinden, wanneer deze, besloten tot den oorlog tegen de Grieken, opmerkt : VII 8 φροντίζων δὲ εὕρισκω 1) ἅμα μὲν κῦδος ἡμῖν τε προσγινόμενον, 2) χάριν τε τῆς νῦν ἐκτήμεθα οὐκ ἐλάσσονα οὐδὲ φλαυροτέρην παμπορωτέρην τε, 3) ἅμα δὲ τιμωρίην τε καὶ τίσιν γινομένην. Ook in dit drietal (1) komt de τίσις dus pas op de derde plaats ; primair is en blijft het onrechtvaardige, toestand van schuld verwekkende ἔμπερος γῆς.

We zien nu, waar Herodotus naar toe wil : Cræsus, voor wien de goden den ondergang hadden vastgesteld, gaat niet verloren, zonder ook *zelf* schuldig te zijn. Cræsus' ondergang is niet slechts louter en alleen straf voor de daad van Gyges, maar ook straf voor eigen schuld.

Creuzer (2) merkte naar aanleiding van deze oorlogsmotiveering op, dat Herodotus, ondanks zijn wetenschap, dat hier « *Schicksal* » in het spel was, toch ook de *natuurlijke* gronden gaf, en moest dus concludeeren, dat hier het gezonde verstand het wint van de religieusiteit. Volgens onze verklaring echter viert juist de religieusiteit hier hoogtij, omdat Cræsus niet slechts voor de schuld van een zijner voorvaders boet, maar ook — en dat blijkt juist o.a. uit deze motiveering — voor zijn eigen schuld. Juist door deze dingen staan Herodotus' goden op zoo'n hoog plan.

Men zou kunnen opmerken, dat van deze drie motiveeringen slechts de — in zich rechtvaardige — oorzaak van de wraak uitvoeriger wordt besproken (c. 73-74) en daaruit kunnen concludeeren, dat inderdaad de wraak, historisch beschouwd, Cræsus' doel is geweest. Maar in Herodotus' appreciatie — en daar komt het hier op aan — is dit in ieder geval niet zoo en zelfs in c. 75 legt hij nog even den nadruk op de geestesgesteldheid van Cræsus,

(1) Echter niet vermeld bij *Blom*.

(2) *Hist. Kunst*, p. 125.

die het orakel in goeden zin verklaarde, zonder ook maar aan het tegendeel te denken (καὶ δὴ καὶ ἀπικομένου χρησμοῦ κιβδήλου, ἐλπίσας πρὸς ἑωυτοῦ τὸν χρησμὸν εἶναι).

Zijn onrechtvaardige houding tegen de Syriërs (Συρίους τε οὐδὲν ἔόντας αἰτίους ἀναστάτους ἐποίησε c. 76) maakt zijn toestand van schuld slechts erger.

Het eerste treffen met Cyrus verloopt nu onbeslist. Cræsus gaat terug naar Sardes en ontbindt zijn leger, in de hoop, dat Cyrus toch niet voor de lente weer zal aanvallen (ἐλπίς-motief) en zendt herauten naar de Aegyptenaren, Babyloniërs en Lacedaemoniërs, want ook met de twee eerstgenoemden had hij een bondgenootschap gesloten, voordat hij dat met de Lacedaemoniërs deed. Dit is alles, wat Herodotus ons vertelt over de politieke constellatie van Lydië, wel een bewijs, dat dit niet de hoofdzaak voor hem is! Welke bronnen Herodotus hier gebruikt heeft, is niet uit te maken. Wel is het duidelijk, dat hij twee verschillende tradities heeft gecombineerd. Want de traditie, volgens welke Cræsus in Delphi vroeg of hij bondgenooten moest kiezen (c. 53), kan natuurlijk niet vermeld hebben, dat hij reeds twee groote bondgenooten had. Schubert (p. 97) laat daarom c. 77 uit een schriftelijke bron afstammen, c. 53 daarentegen uit mondelinge Delphische traditie.

Cræsus' vertrouwen heeft nu wel reeds een gevoelige knak gekregen, maar, steunend op de hulp van zijn bondgenooten, blijft hij toch vol goede hoop. Een voortteeken, dat zijn ondergang voorspelde (cf. p. 82), stuurt hij ter verklaring naar de Telmessiërs, maar voordat die verklaring komt, is Sardes reeds gevallen. Toen Cyrus immers vernomen had, dat Cræsus zijn legers ontbonden had, was hij aanstonds tegen Sardes opgetrokken en had hij Cræsus' ruitërij totaal verslagen door ze in contact met kameelen te brengen. Daarmee διέφθαρτό τε τῷ Κροίσῳ ἡ ἐλπίς (c. 80). Ze duikt nog wel even op, omdat Cræsus denkt, dat Sardes een lange belegering kan doorstaan; hij stuurt daarom snel gezanten naar zijn bondgenooten met het verzoek om *aanstonds* — en niet pas bij het begin van de lente — hulp te zenden. De stad wordt echter ingenomen langs de eenigste plaats, waarlangs de vroegere koning *Meles* den leeuw, dien hem een παλλαγή had voortgebracht, niet had gedragen Τελμησσέων δικασάντων ὡς περινευχθέντος τοῦ λέοντος τὸ τεῖχος ἔσσονται Σάρδιες ἀνάλωτοι (c. 84). Dit was een in zich ongeloofwaardig verhaal. Maar Herodotus ziet zich, door

zijn hoogachting voor voorspellende wonderteekens, gedwongen om iets als waar aan te nemen, wat tegen de natuur ingaat, en wat hij dus onder geen enkele andere conditie zou hebben aanvaard (cf. p. 129).

Dan vertelt c. 85 nog van het orakel, dat Cræsus eens gegeven was over zijn doofstommen zoon : deze zou n.l. spreken op den ongelukkigsten dag van Cræsus' leven, wat ook werkelijk uitkomt. Zoo kan nu in c. 86 worden vastgesteld, dat Cræsus τὴν ἑωυτοῦ μεγάλην ἀρχὴν heeft doen ophouden. Dit ἑωυτοῦ is niet alleen reeds een vooruitloopen op de verdedigingsrede van het Delphische orakel aangaande de spreuk : ἦν στρατευήται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν μιν καταλύσειν, maar toont ook Herodotus' geloof aan dit orakel. Hierna gaat hij dan over tot de prachtig-uitgewerkte Cyrus-Cræsus episode.

Cyrus doet Cræsus den brandstapel bestijgen, waarvoor Herodotus drie mogelijke oorzaken (1) naar voren brengt : 1) hetzij als eerstelingsoffer van den buit ; 2) hetzij als vervulling van een gelofte ; 3) hetzij om te zien of Cræsus werkelijk — zooals gezegd werd — θεοφιλὴς was. Meer dan vermoedens zijn dat echter niet ! Herodotus vergeet hierbij, dat de Perzen het voor een misdaad houden iemand te verbranden, aangezien zij het vuur als een godheid beschouwen (III 16 ἐντελλόμενος οὐκ ὄσια). Maar zooals hij alles vertelt, komt het met zijn opvattingen prachtig overeen, omdat Cræsus, die door eigen schuld ten onder moest gaan, toch nog gedeeltelijk gered wordt terwille van alle geschenken en eerbetuigingen, die hij Apollo heeft gebracht.

Misschien zal Ctesias' lezing (29) wel historisch juister zijn, waarin geen brandstapel voorkomt, maar waarin toch ook Cyrus — na aanvankelijk vijandig tegen Cræsus te zijn opgetreden — hem gunstig gezind wordt. Het is trouwens een onopgeloste vraag, of Herodotus voor deze scène wel Perzische (2) bronnen heeft gebruikt (3). Bij de Lydiërs zelf is Cræsus een mythische figuur geworden (4), waarin enkele elementen uit de mythen zijn ingelascht, zoo b.v. verbranding van zichzelf als offer, zooals

(1) Cf. Blom, p. 154.

(2) De officieele Perzische lezing zal wel niets van *Solon* weten !

(3) Cf. voor vergelijking van de lezingen van Herodotus — Xanthus — en Nicolaus Hellmann, § 7.

(4) Cf. Stein ad I 86.

die ook in de Grieksche Heracles-sage voorkomt (1). Schubert (p. 113) concludeert dus misschien terecht, dat Herodotus hier twee lezingen tot één, met zijn eigen opvattingen overeenkomend, geheel heeft gecombineerd: 1) de *Lydische*, die verhaalt, dat Cyrus wilde zien of Cræsus θεοφιλής was, en hem daarom op den brandstapel plaatste, en dat Cræsus, na aanroeping van Apollo, door een plotselingen regen gered werd; de bedoelde verbranding, aanvankelijk als zelf-offer beschouwd, is zoo dus tot straf geworden; en 2) de *Delphische* lezing, volgens welke Cræsus Solon aanriep, zoo de nieuwsgierigheid van Cyrus opwekte, die hem, na Solons verhaal gehoord te hebben, vrijliet (2). Het spreekt vanzelf, dat Herodotus hier enkele dingen moet invoegen, om die twee verschillende verhalen te laten aaneensluiten, zooals b.v. Cyrus' bevel om het vuur te dooven (wat moet gebeuren, omdat volgens de Delphische lezing Cræsus door Cyrus werd vrijgelaten); ook in de woorden, waarmee het orakel zich verdedigt, moet ingelascht worden, dat het Apollo was, die op Cræsus' verzoek door plotselingen regen de vlammen doofde. Maar dit zijn geen bewuste vervalschingen: terecht merkt Schubert p. 114 op: « *Herodot war sich durchaus nicht bewusst, etwas Neues in seine Ueberlieferung hineinzutragen, sondern hat nur das erzählt, was sich ihm bei der Ausgleichung der Delph. und Lyd. Ueberlieferung als ware Tatsache zu ergeben schien* ».

Op den brandstapel valt de sluier reeds half van de oogen van Cræsus af. Hij ziet in, en zegt dat ook tegen Cyrus, dat Solon gelijk heeft gehad met te zeggen, dat men nooit iemand gelukkig moet prijzen voor zijn dood (τελευτή-motief). Het wisselvallige van de ἀνθρωπία πράγματα heeft hij aan den lijve ondervonden. Dat echter dat « wisselvallige » niet willekeurig gebeurt, maar alleen tengevolge van schuld, begrijpt hij nog niet. Dat wisselvallige stelt ons Herodotus in c. 88 nog duidelijk voor oogen: Cræsus vraagt Cyrus, wat diens soldaten aan het doen zijn en na Cyrus' antwoord, dat zij Cræsus' stad en Cræsus' geld rooven,

(1) Fechner, p. 22 (cf. Duncker II p. 539) beschouwt het als offer aan Apollo (= Lydische god Sardon).

(2) *Moses Hadas* (Cl. Ph. XXX 1935 p. 120. Utopian sources in Her.) is van meening, dat Her. de *Delphische lezing* geeft, in tegenstelling met de 3^{de} ode van Bacchylides, die een *Delische* lezing zou geven (vrijwillige verbranding — redding door Apollo, die Cræsus naar het land der Hyperboreeers voert). Op vrijwillige verbranding wijst ook de beroemde vaas uit het Louvre.

merkt deze op : « niet mijn geld, niet mijn stad plunderen zij ! Niets daarvan is meer van mij ; maar zij rooven Uw bezittingen ». De wisseling der ἀνθρωπία πρήγματα treedt ons hier dus voor oogen door de relativiteit van het bezit.

Nu rest nog slechts de rehabilitatie van den Delphischen god. Want Cræsus begreep nog niet, dat alles zijn eigen schuld was, en beschuldigde Apollo : c. 87 αἴτιος δὲ τούτων ἐγένετο ὁ Ἑλλήνων θεὸς ἐπαιέρας ἐμὲ στρατεύεσθαι. Daarop staat Cyrus als gunst aan Cræsus toe om aan de Pythia opheldering te vragen. En deze kan zich inderdaad verdedigen (cf. p. 26) : 1) Cræsus moest boeten voor Gyges' daad ; 2) Apollo heeft hem nog eenigszins een plezier kunnen doen, en heeft dat ook gedaan, maar hij kon ook het vaste besluit der goden (μοῖρα) niet afweren ; 3) Dat Cræsus de hem gegeven orakelspreuken niet goed heeft uitgelegd, is zijn eigen schuld. En nu ziet Cræsus zijn toestand heelemaal in ; de rest van den sluier, die hem nog voor oogen hing, valt weg : (c. 91) ὁ δὲ ἀκούσας συνέγνω ἑωυτοῦ εἶναι τὴν ἀμαρτάδα καὶ οὐ τοῦ θεοῦ.

Voor de verhouding goden-geschiedenis in Herodotus' opvatting, valt uit den Lydischen logos het volgende op te merken : hij heeft zijn materiaal zoo geordend, dat er een keten ontstond van misdaad, schuld en boete. Candaules was schuldig en ging onder ; Gyges was schuldig en volgens het orakel zou Cræsus er voor boeten en hij boette er ook voor. Maar Cræsus was niet enkel een willekeurig schepsel, dat voor de misdaad van een zijner voorouders boeten moest. In Cræsus' ondergang lag tevens de straf voor zijn eigen gaan buiten de hem gestelde grenzen (1), voor zijn innerlijken (het zich houden voor den gelukkigste), en uiterlijken hoogmoed, voor zijn veroveringszucht etc. (2).

Herodotus constateert het schuldig zijn van Cræsus openlijk en meermalen : zijn geweld tegen de Grieken was onrechtvaardig ; zijn overmoed was strafbaar en werd direct gestraft ; zijn tocht tegen de Perzen was misdadig, omdat hij voornamelijk door

(1) Iets dergelijks constateeren we ook bij Atys, maar meer geforceerd : niet voor niets laat Herodotus Cræsus in c. 40 zeggen : ὦ παῖ, ἔστι τῇ με νικῆς γνώμην ἀποφαίνων περὶ τοῦ ἐνυπτίου. ὡς ὦν νενικημένος ὑπὸ σέο etc. We moeten hierin een zinspel zien op overschrijding van geestelijke grenzen, zooals Ites dat voor Gyges bewees (cf. p. 134).

(2) Ook Deffner, p. 57 wijst uitdrukkelijk op het samenvallen van het uitboeten van eigen schuld en van Gyges' schuld.

γῆς ἡμερος was ingegeven ; zijn optreden tegen de onschuldige Syriërs was slecht. Cræsus was in een hoogmoedsroes terecht gekomen, waardoor hij de hem gegeven orakels niet meer objectief beoordeelen kon, en waarbij hij zelfs zoo ver afdwaalde, dat hij Apollo beschuldigde.

De goden zijn er ongedeerd vanaf gekomen. Hun orakels bleken goed te zijn, als men er maar open oog voor had. En alles, wat zij deden, was een uitoefenen van hun voornaamste functie : alles te nivelleeren en dus alle misdaad te straffen (1). En we zagen, hoe dit met absolute onafwendbaarheid plaats vond. Hoe vaak het ἐλπίς-motief (2) ook doorklonk, de ondergang voltrok zich angstig zeker. Dat Herodotus zóó zijn materiaal aaneen heeft weten te rijgen, is zijn overwinning op de vroegere logographie, is de schepping van echte geschiedenis. En nu zou men kunnen opwerpen : is dat dan werkelijk geschiedenis-schrijven ? Herodotus' doel is hier toch niet speciaal de historische waarheid op zich, maar de *Theodicee* ; en daarin documenteert zich toch niet op de eerste plaats de historicus, maar de kunstenaar ! Maar juist omdat Herodotus zijn gegeven tot een *Theodicee* kon maken, geloofde hij in de historische waarheid van het verhaal, m.a.w. bij hem valt de historicus met den kunstenaar of liever nog met den wijsgeer te samen !

B. C Y R U S.

Welk materiaal heeft Herodotus voor deze figuur gebruikt ? cf. I 95 ὡς ὧν Περσέων μετεξέτεροι λέγουσι, οἱ μὴ βουλόμενοι σεμνοῦν (3) τὰ περὶ Κῦρον ἀλλὰ τὸν ἔοντα λέγειν λόγον, κατὰ ταῦτα γράψω, ἐπιστάμενος περὶ Κύρου καὶ τριφασίας ἄλλας λόγων ὁδοὺς φῆναι. We zullen bij Cyrus dus weinig over eigenlijke reconstructie kunnen spreken — al kan natuurlijk ook in één lezing wel het een en ander gecorrigeerd worden —, daar Herodotus zelf toegeeft één van de aanwezige lezingen te hebben gekozen. De diepere gronden van deze keuze zullen we trachten te ontdekken.

(1) Door het plegen van een misdaad maakt men immers inbreuk op de door de goden aan andere menschen gestelde grenzen, en gaat dus zijdelings ook tegen de goden zelf in:

(2) Cf. Hellmann § 5.

(3) Ook in III 2 en III 16 neemt Her. een lezing niet aan, omdat er van σεμνοῦν sprake is. Cf. p. 184.

Zooals bij Cræsus gaan ook hier Cyrus' voorgangers vooraf. Eerst vinden we een korte notitie over den duur van de Assyrische heerschappij, waarover op p. 132 reeds is gesproken.

Over de manier, waarop de Meden van de Assyriërs vrij geworden zijn, weet Herodotus niets, maar hij geeft het eenigste vermoeden, dat men hier hebben kan: (c. 96) καί κως οὔτοι περὶ τῆς ἐλευθερίας μαχεσάμενοι τοῖσι Ἀσσυρίοισι ἐγένοντο ἄνδρες ἀγαθοί, καὶ ἀπωσάμενοι τὴν δουλοσύνην ἠλευθερώθησαν.

Dan volgt de manier van koning-worden van *Deioces*. Over het algemeen is men van meening, dat dit een sophistisch brokstuk is, dat Herodotus overnam en *Deioces* aanpaste, en denkt daarbij vooral aan Antiphons πολιτικός of Protagoras περὶ πολιτείας (1). Ik wil deze mogelijkheid principieel natuurlijk niet ontkennen, maar zou toch — zoowel hier als elders — den sophistischen invloed kleiner, en Herodotus' eigen werk grooter willen denken. Zoo kan b.v. het feit, dat *Deioces* een goed rechter wordt om later tyran te kunnen worden. eventueel aan sophistischen invloed geweten worden, en dan liefst aan Protagoras, omdat deze met Herodotus naar *Thurii* is gegaan (2). Maar de woorden van *Deioces'* vrienden (c. 97) wijzen toch, minstens in de vormgeving, op eigen werk, terwijl de uitdrukking ὡς δ' ἐγὼ δοκέω (ik weet het niet precies, maar ze zullen wel ongeveer zóó gesproken hebben) toch ook op persoonlijke reconstructie van het geheel wijst.

Stein (ad I 96) meende denzelfden sophistischen invloed (« wohl medischen oder persischen Ursprungs ») terug te vinden bij het koninkje-spelen der kinderen in c. 114: ὁ δὲ αὐτῶν διέταξε 1) τοὺς μὲν οἰκίας οἰκοδομέειν, 2) τοὺς δὲ δορυφόρους εἶναι, 3) τὸν δὲ κου τινα αὐτῶν ὀφθαλμὸν βασιλέος εἶναι, 4) τῷ δὲ τινὶ τὰς ἀγγελίας φέρειν ἐδίδου γέρας, ὡς ἐκάστῳ ἔργον προστάσων. Maar hier is het toch duidelijk (3), dat Herodotus in dit kinderspel overzet, wat hij in het echte Perzische koningshuis zag gebeuren, zonder dat er van sophistischen invloed sprake is. En het is niet meer dan natuurlijk, dat hij deze dingen aan den eersten koning toeschrijft. Zoo beantwoordt dan ook aan 1) (in c. 98) ὁ δ' ἐκέλευε αὐτοὺς οἰκία τε ἐωντῷ ἄξια τῆς βασιλείης οἰκοδομήσαι, en aan 2) καὶ

(1) Cf. Nestle, Her. Verhältnis etc., p. 26.

Wolf Aly, Volksmärchen, p. 47.

(2) Cf. J. Wells, p. 193.

(3) Versterkt nog door κου, dat een vermoeden van Her. uitdrukt.

κρατῦναι αὐτὸν δορυφόροισι, en aan 3/4 (in c. 99) μήτε εἰσέναι παρὰ βασιλέα μηδένα, δι' ἀγγέλων δὲ πάντα χρᾶσθαι, ὁρᾶσθαι τε βασιλέα ὑπὸ μηδενός. Deze kruising van sophistischen invloed en Herodotus' eigen werk lijkt mij tenminste beter te aanvaarden dan de theorie, dat een sophistische voordracht — van Medischen of Perzischen oorsprong — Herodotus de stof voor dit verhaal zou hebben gegeven.

Deioces nu, na zijn koninkrijk gesticht te hebben, regeerde τὸ Μηδικὸν ἔθνος μούνον; hij is daarmee tevreden, we hooren van geen ongelukken en hij sterft een natuurlijken dood. Hij wordt opgevolgd door zijn zoon *Phraortes* en bij dezen — als eersten koning, waar het bij mogelijk was — merken we reeds de gemoedsstemming, die na hem ook de andere koningen zullen hebben, en waardoor later Perzië ten gronde zal gaan : (c. 102) παραδεξάμενος δὲ (τὴν ἀρχήν) οὐκ ἀπεχρᾶτο μούνων Μήδων ἄρχειν. Hij verovert dus Perzië, onderwerpt Azië (behalve Lydië) maar sneuvelt — natuurlijk! Hij kan niet altijd blijven winnen (1) en dient gestraft te worden voor zijn ἡμερος γῆς — in zijn strijd tegen de Assyriërs.

Na hem komt *Cyaxares* (c. 103-106), die Assyrië verovert, niet alleen om den dood van zijn vader te wreken, maar ook uit gewone veroveringszucht : καὶ τὴν πόλιν ταύτην θέλων ἐξελεῖν. Het is dan ook geenszins te verwonderen, dat hij van de goden een lesje krijgt in den vorm van een ernstige nederlaag tegen de Scythen, die later echter weer verslagen werden, niet zonder dat Herodotus ook hun overmoed heeft geconstateerd (cf. c. 106 καὶ τὰ πάντα σφι ὑπὸ τε ὕβριος καὶ ὀλιγωρίας ἀνάστατα ἦν).

Cyaxares' opvolger is *Astyages*, die door Herodotus uitvoeriger wordt beschreven, om de geschiedenis van Cyrus van het begin af te kunnen vertellen. Ctesias en Nicolaus vertellen ons over *Astyages-Cyrus* heel afwijkende lezingen. Ctesias (29), waarschijnlijk steunend op Perzische heldenliederen (2), vertelt, dat Cyrus gehuwd was met *Astyages'* dochter en dan ergens stadhouder werd. Daar krijgen ze heimwee naar hun vader en

(1) Cf. VII 233 de Thebanen : οὐ μέντοι τά γε πάντα εὐτύχησαν.

En omgekeerd Ameinocles VII 190 : ἀλλ' ὁ μὲν, τᾶλλα οὐκ εὐτυχέων, εὐρήμασι μέγα πλούσιος ἐγένετο.

En Hermctimus : VIII 105 οὐ γὰρ τὰ πάντα ἐδυστύχεε.

(2) Cf. Blum. Her. und Ktesias, p. 228 e.v.

schoonvader Astyages en een eunuuch, Petisacas, moet hem gaan halen maar, overgehaald door Oebaras, laat deze Astyages in de woestijn achter. Astyages' dochter, Amytis genaamd, verneemt alles in een droom, en vermoordt Petisacas. Oebaras pleegt uit vrees voor hetzelfde lot zelfmoord en Astyages' lijk wordt in de woestijn teruggevonden, bewaakt door leeuwen. Afgezien van het feit, dat Cyrus' heimwee naar zijn schoonvader klaarblijkelijk iets is, dat de Perzen vertellen, βουλόμενοι σεμνοῦν τὰ περὶ Κῦρον, is vooral de leeuwenwacht onnatuurlijk en dus voor Herodotus onhistorisch.

Volgens Nicolaus (66) is Cyrus geen familie van Astyages, maar een zoon van Atradotes en Argoste, een Mardische geitenherdersfamilie. Cyrus zou zijn diensten aangeboden hebben aan Astyages' schenker Artembares (1) — (in Herodotus' lezing draagt de vader van den door Cyrus geslagen jongen dien naam) — en door dezen als zoon zijn aangenomen. Zoo zou hij schenker en vertrouwensman van Astyages zijn geworden, en hem later met hulp van Oebaras hebben afgezet. De droom van Mandane zou dan Argoste gehad hebben.

Herodotus echter vertelt ons een ander verhaal: Astyages krijgt een droom, waarin hem voorspeld wordt, dat de zoon van zijn dochter Mandane koning zal worden. Om dit te verhinderen, doet hij haar trouwen met een man van de Perzen, die veel lager in aanzien staan dan de Meden. Wanneer een tweede droom hem het aanstaande koningschap van zijn kleinzoon Cyrus nog eens voorspelt, treft hij maatregelen om zich van den knaap te ontdoen. Dat Astyages, als mensch, het in zijn hoofd heeft durven te halen om zich te verzetten tegen de beschikkingen der goden (2), is er reeds een bewijs voor, dat hij zich in schuldigen toestand bevindt. Een rechtvaardig en niet-overmoedig mensch zou dat in geen geval wagen. We weten reeds uit den Lydischen logos door ervaring, door Cræsus' vergeefsche pogingen om Atys' voorspelden dood te verhinderen, dat niet af te weren is, wat door de goden voorspeld is. Op grond daarvan kunnen we nu reeds vaststellen,

(1) Opmerking verdient het feit, dat dit schenkers-motief ook nog even terugkeert in Xenophons Cyropaëdie I 3.

(2) Pohlenz, p. 24. Astyages treft tegenmaatregelen: *verhilft aber damit dem Schicksal nur zu Erfüllung*.

dat Astyages zeker ten gronde zal gaan, en dat in zijn plaats Cyrus koning zal worden (1).

Cyrus' redding is dus aan de goden te danken. En dat Herodotus daar den klemtoon op legt, is duidelijk : want van nu af aan gaat het er niet meer over, *dat* Cyrus gered is, maar *hoe* de goden hem gered hebben (2). En al neemt Herodotus niet de wonderbaarlijke overlevering aan, dat Cyrus door een hondin zou zijn gevoed (3), maar rationaliseert hij dit zóó, dat de herdersvrouw Spaka (= Gr. κύων) heette, toch mist men den goddelijken invloed niet : c. 111 De vrouw van den herder baart *κως* (4) *κατὰ δαίμονα* een dood kindje op denzelfden dag, waarop de herder Cyrus van Harpagus ontvangt. Vergelijk in dit verband ook de woorden van Harpagus : c. 124 *κατὰ μὲν γὰρ τὴν τοῦτου (Astyages) προθυμίην τέθηκας, τὸ δὲ κατὰ θεοῦς τε καὶ ἐμὲ περίεις*.

Dit alles leert ons, waarom Herodotus zijn lezing (5) — na rationalisering van hond tot herdersvrouw — prefereert boven de verhalen, die wij van Ctesias en Nicolaus kennen : hier steunde immers alles, of liever : kon hij alles doen steunen op de *αἰρία* en *τίσις*. Astyages heeft Cyrus kwaad gedaan : hij zal ervoor moeten boeten!

Als Cyrus later bij het koninkje-spelen een jongetje geslagen heeft, wordt hij voor Astyages gebracht en door dezen herkend. Dit geeft weer aanleiding tot wreedheid, want Astyages laat

(1) Cf. Hellmann p. 33. «Wenn vom Historiker programmatisch der Endpunkt des Geschehens vorweggenommen ist, so ist der Hauptzweck dabei, den göttlichen Hintergrund alles Geschehens von vornherein jedem Zweifel zu entrücken.»

Ook bij Cræsus wisten we al, voordat Herodotus het beschreven had, dat hij zeker zijn macht zou verliezen.

(2) Op p. 136 is — onder verwijzing naar Hellmann — reeds iets dergelijks geconstateerd voor den Cræsus-logos.

(3) Omdat het onnatuurlijk, dus onhistorisch is.

(4) *κως* wijst op Herodotus' eigen meening.

(5) Zie voor het ontstaan van deze lezing : A. N. Krappe.

Deze verwijst 1) op een *legende*, waarin Acrisius — na een orakel, dat zijn kleinzoon hem dooden zal — zijn dochter opsluit en ze, na bemerking van zwangerschap, in zee gooit. En toch doodt later Perseus Acrisius ; en 2) op een *mythe*, waarin Kronos, na gehoord te hebben, dat een van zijn kinderen hem zal onttronen, ze allemaal opeet, maar bij het laatste bedrogen wordt. 't Moment van anthropagie vindt men ook bij Herodotus. (Als overgang tusschen *legende* en *mythe* zou men op de *legende* van Atreus en Thyestes kunnen wijzen). Door verandering van Perseus in Cyrus, en met enkele andere kleine wijzigingen — b. v. Acrisius laat zijn dochter niet trouwen ; Astyages wel, maar met een inferieur persoon — zou het verhaal over Cyrus ontstaan zijn.

op een maaltijd aan Harpagus diens eigen zoon voorzetten. Maar ook deze αἰτία krijgt een τίσις : Harpagus is Cyrus' grootste helper in zijn strijd tegen Astyages.

Zooals we bij Cræsus herhaaldelijk het ἐλπίς-motief zagen, zoo ook hier : geleid door de Magiërs neemt Astyages aan, dat met het koninkje-spelen zijn twee droomen over Mandane hebben afgedaan. Het is een soort verblinding, die hier optreedt, ook analoog aan het Cræsus' verhaal. Zooals deze de hem gegeven orakels slechts van den voor hem goeden kant bekeek, zoo denkt ook Astyages nu, dat zijn droomen, die aanvankelijk toch zoo zwaar wogen, τελῶς ἐς ἀσθεὶς zijn uitgelopen (cf. I 120 en supra p. 50). Het wordt den lezer hoe langer hoe duidelijker, dat de goden in het spel zijn en dat Astyages de nederlaag zal lijden.

Deze verblinding wordt zoo erg, dat, wanneer Cyrus met zijn Perzen van Astyages is afgefallen, deze — ὥστε θεοβλαβὴς ἐὼν (I 127) — Harpagus met het opperbevel tegen Cyrus belast. Deze vereenigt natuurlijk zijn leger met dat van Cyrus en, nadat Astyages nogmaals een wreedheid heeft uitgeoefend, ditmaal tegenover de Magiërs, wordt hij geheel verslagen en gevangen genomen, en Cyrus wordt in zijn plaats koning.

I 130 : Ἀστυάγεα δὲ Κῦρος κακὸν οὐδὲν ἄλλο ποιήσας εἶχε παρ' ἐωυτῷ, ἐς ὃ ἐτελεύτησε. Dit zinnetje sluit de heele Astyages-Cyrus episode af en er ligt de klemtoon op : de lezer denkt hier terug aan Cyrus' handelwijze tegen Cræsus. Door goddelijke hulp is Cyrus gespaard gebleven van een vroegtijdigen dood ; hij is een werktuig in gods hand geweest om Astyages te treffen. Maar reeds is er een zekere kentering waar te nemen. In zijn woorden (b.v. I 126 αὐτός τε γὰρ δοκέω θείῃ τύχῃ γεγονώς etc. en in I 127) begint reeds een overmoedige tint te komen. Astyages spaart hij nog wel, maar bij Cræsus is hij al een stap verder gekomen. Hij verlangde naar het Lydische gebied en had ook al getracht de Aziatische Grieken op zijn hand te krijgen (I 141). En Cræsus zou hij vermoord hebben, als goddelijke hulp dat niet verhinderd had. Zoo constateeren we nu al feiten, die voor Cyrus op iets dreigends wijzen.

Wij zien zijn misdadigen landhonger groeien : zonder eenige reden onderwerpt Harpagus τὰ μὲν νυν κάτω τῆς Ἀσίης en Cyrus zelf τὰ δὲ ἄνω αὐτῆς (177). Dan trekt Cyrus tegen Babylon op (178 e.v.) en de tocht begint met een teeken van hybris : een van

zijn heilige paarden, dat ὑπὸ ὕβριος de rivier de Gyndes probeerde over te steken, wordt door het water meegesleurd. Daarover wordt Cyrus zóó kwaad, dat hij het water in 360 greppeltjes laat splitsen, zoodat zelfs vrouwen er door heen kunnen waden, zonder natte knieën te krijgen (I 189). Deze daad is des te erger, omdat de rivieren bij de Perzen in zoo'n hoog aanzien staan (1). Dat is dus overmoed van Cyrus na de ὕβρις van het paard, dat hier, als heilig paard, moet beschouwd worden als werktuig der goden.

De tocht slaagt en Babylon wordt door een list veroverd. Maar Herodotus laat, naar het schijnt, reeds vermoeden, dat bij Cyrus, zooals bij Cræsus en Astyages, tengevolge van den overmoed een zekere verstandsverbijstering aan het opkomen is. Immers, wanneer de belegering van de zeer sterke stad aanvankelijk geen succes heeft en Cyrus ἐν ἀπορίῃσι is, dan zegt Herodotus over den list : I 191 εἴτε δὴ ὦν ἄλλος οἱ ἀπορέοντι ὑπέθηκατο, εἴτε καὶ αὐτὸς ἔμαθε τὸ ποιητέον οἱ ἦν. Hij laat dus de mogelijkheid open, dat de verovering van Babylon niet Cyrus' eigen werk was, maar dat een ander hem geholpen heeft. In ieder geval is de lastige inname van Babylon het middelpunt tusschen Cyrus' aanvankelijk succes en latere val.

Want nog is Cyrus niet tevreden : 201 ὥς δὲ τῷ Κύρῳ καὶ τοῦτο τὸ ἔθνος κατέρραστο, ἐπεθύμησε Μασσαγέτας ὑπ' ἐωυτῷ ποιήσασθαι.

Openlijk erkent Herodotus dan den hybris : (204) *Kūros ἔσχε προθυμίην στρατεύσασθαι. πολλά τε γάρ μιν καὶ μεγάλα τὰ ἐπαείροντα καὶ ἐποτρύναντα ἦν, πρῶτον μὲν ἡ γένεσις, τὸ δοκέειν πλέον τι εἶναι ἀνθρώπου, δεύτερον δὲ ἡ εὐτυχία ἡ κατὰ τοὺς πολέμους γινομένη :* want waar hij ook heen trok, nergens was een volk in staat hem te ontsnappen. Door deze motiveering weten we van te voren al zeker, dat de tocht mislukken zal (2).

De verblinding wordt steeds sterker getoond. Een waarschuwing van Tomyris wordt in den wind geslagen. Ook Cræsus wijst Cyrus op zijn *gewoon* mensch zijn, maar, wat Cyrus nog geloofd

(1) Cf. I 138 ἀλλὰ σέβονται ποταμούς μάλιστα.

(2) Cf. Hellmann, naar aanleiding van I 32 ὁ μὲν ἐπιθυμῖν t/m. εὐηδής : « Von hieraus findet auch die Observation ihre Erklärung, dass innerhalb der Darstellung Herodots in der Motivation eines krieges aus dem ἱμερος γῆς oder der ἐπιθυμῖ τοῦ προσκτᾶσθαι oder der ἐπιθυμῖ τοῦ τισᾶσθαι schon eine Aussage über den unglückseligen Ausgang des Unternehmens mitschwingt. Es zeigt sich darin an, dass der Betreffende ausserhalb der εὐτυχία steht, dass eine Störung, ein Scheitern, ein Sturz bevorsteht. »

had bij de brandstapelscène (1), laat hem hier koud ; hij roemt zelfs op de bijzondere goddelijke bescherming, die hij geniet : 209 *ἐμεῦ θεοὶ κήδονται καὶ μοι πάντα προδεικνύουσι τὰ ἐπιφερόμενα.*

En nog een laatste waarschuwing krijgt hij van Tomyris, wanneer hij haar zoon en het derde deel van diens leger gevangen genomen heeft en gedood : 212 : ga weg uit mijn land, *ἄλγῆμιος, Μασσαγετέων τριτημορίδι τοῦ στρατοῦ κατυβρίσας.* En zij zweert bij de zon, dat zij hem, als hij geen gehoor aan haar raad geeft, met bloed zal verzadigen. Na dezen laatsten onopgevolgden raad komt er plotseling een omslag : Cyrus' leger wordt verslagen, hij zelf gedood en Tomyris vervult haar lugubere gelofte (214).

En zooals Herodotus bij het begin van den Cyrus-logos uit meerdere lezingen koos, zoo verhaalt hij ook hier slechts deze lezing over Cyrus' dood, omdat slechts deze hem, *πολλῶν λόγων λεγομένων*, het *πιθανώτατος* toeschijnt.

Waarom? Omdat deze lezing het meest overeenkomt met zijn levensbeschouwing (2). Hij teekent ons duidelijk Cyrus' overmoed, die langzaam groeit, steeds grooter en duidelijker wordt, totdat het hoogtepunt wordt bereikt en Cyrus wordt aangedreven tot zijn tocht tegen de Massageten. Cyrus ging buiten zijn grenzen. En de goden, wier werktuig hij toch aanvankelijk was geweest, vervulden ook aan hem hun nivelleeringstaak door den machtigen vorst neer te storten (VII 100 *φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν*).

Daarom komt Ctesias' lezing niet in aanmerking, volgens wien Cyrus stierf na een prachtige overwinning op de Derbicers te hebben behaald, ten gevolge van een in den slag opgelopen wonde. En evenmin kon hem Xenophons variant voldoen, volgens wien Cyrus op hoogen ouderdom een kalmen dood zou zijn gestorven, nadat hem een droom verschenen was, die tot hem zei : Maakt U gereed, Cyrus, want reeds gaat gij naar de goden (Cyrop. 8 7). Daarbij is het natuurlijk nog de vraag, of Xenophon werkelijk iets dergelijks in zijn bronnen gevonden heeft, of dat hij het slechts, terwille van zijn epideictisch doel, heeft gephantaseerd.

Wat moeten wij hier denken van het optreden van Cræsus?

(1) I 86 (Cyrus) *ἐνώσαντα ὅτι καὶ αὐτὸς ἄνθρωπος ἔων* etc., waarmee vergeleken moet worden in 204 : *τὸ δοκέειν πλεον τι εἶναι ἀνθρώπου*. Het teekent ons den weg, dien de geestesgesteldheid van Cyrus heeft afgelegd.

(2) Cf. Hoffmeister, p. 116.

Hij, die zelf het slachtoffer van zijn overmoed was geworden, maar tijdens en na de catastrophie zelf ook zijn schuld had ingezien (1), treedt hier op als symbouleutes voor Cyrus. Ook bij Xenophon treedt Cræsus nog op bij Cyrus : in 7, 12, ongeveer als rentmeester, die in het bezit der lijsten is, waarop genoteerd staat, wat er in alle afzonderlijke wagens zit, die Cyrus meeneemt op zijn veldtocht tegen de Babyloniërs. En in 8, 2 hooren we hem Cyrus verwijten, dat hij te vrijgevig is en op zoo'n manier spoedig arm zal worden.

De waarschijnlijkste verklaring is, dat er van Cræsus' later leven, na diens redding, niets was overgeleverd, dan dat Cyrus hem bij zich hield, zooals deze b.v. ook Astyages had bij zich gehouden tot diens dood. Dan hebben zoowel Herodotus als Xenophon hem gebruikt als een kunstmiddel om Cyrus voor te stellen, zooals beiden hem in hun gedachten hadden. En wel bewees Herodotus door hem als symbouleutes te laten optreden, dat ook Cyrus maar een gewoon mensch was, die door eigen schuld buiten de hem gestelde grenzen ging en daarvoor, als ieder ander mensch, moest boeten. En Xenophon trachtte Cyrus' persoon nog hooger en nog bewonderenswaardiger voor te stellen, door hem als zeer vrijgevig uit te beelden, in tegenstelling zelfs met *het* Grieksche type van rijkdom, Cræsus. Herodotus en Xenophon zijn in de Cyrus-geschiedenis historici en kunstenaars, zij het dan ook op verschillend gebied. Voor Xenophon, in zijn paedagogischen roman, is Cræsus een epideictisch hulpmiddel; voor Herodotus echter, als religieuzen leeraar door de historie, was hij een kunstmiddel van moreele en ethische waarde.

C. C A M B Y S E S.

Cyrus' opvolger trekt aanstonds op tegen Aegypte (II 1). Over de oorzaken van dezen tocht liepen verschillende geruchten (III 2-3). Volgens de eene lezing wilde Cambyses wraak nemen op Amasis, omdat deze hem, op zijn verzoek, niet zijn eigen dochter, maar een ander meisje ten huwelijk gezonden had. Volgens de andere lezing trok hij op om te voldoen aan een gelofte, die hij als kind had afgelegd, toen hij zag, dat Cyrus Aegyptische vrouwen

(1) I 207 τὰ δέ μοι παθήματα τὰ ἐόντα ἀχάριστα μαθήματα γέγονε.

Cf. Richmond Lattimore. The wise adviser in Herodotus Cl.Ph. 34 (1939), p. 31.

boven Cambyses' moeder stelde, dus om zijn moeder te wreken. Dat Herodotus de eerste lezing aanvaardt, is te danken aan het feit, dat hij voor de liefde van Cyrus tot Cassandane duidelijke bewijzen had (II 1). Dat Cambyses de zoon zou zijn van Apries' dochter Nitetis, gelooft hij niet (*οὐκ ὀρθῶς λέγουσι* III 2), omdat het tegen de Perzische νόμος is, dat een νόθος koning wordt, en omdat het duidelijk is, dat de Aegyptenaren dit slechts vermelden om zich groot te houden. Op die manier probeeren ze immers Cambyses voor te stellen als wettigen koning van Aegypte, en niet als veroveraar.

Al wijst Herodotus zelf er niet op, toch zou men hier, omdat de verovering van Aegypte (τίσις) in een wanverhouding staat tot de αἰτία, kunnen denken aan IV 205: *ὥς ἄρα ἀνθρώποισι αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται*.

Typisch is wel (1), dat — zooals Cyrus aanvankelijk bij Cræsus — ook hier Cambyses onder den indruk komt van Psammenitus' woorden, die op den κύκλος τῶν ἀνθρωπῆϊων πρηγμάτων wijzen, III 14: *ὁς ἐκ πολλῶν τε καὶ εὐδαιμόνων ἐκπεσὼν ἐς πτωχήν ἀπίκται ἐπὶ γήραος οὐδῶ* (2). Hij wil Psammenitus en diens zoon nog redden, maar bij den zoon is dat al niet meer mogelijk. Typischer is nog, dat «het» voorbeeld van den κύκλος, Cræsus, hier ook weenend wordt voorgesteld, wat ook wel meer kunstgreep zijn zal, dan historische waarheid.

Tot het beschouwen van den Aegyptischen veldtocht als τίσις voor een door Amasis bedreven krenking, heeft natuurlijk ook nog het verhaal meegewerkt, dat Cambyses naar Saïs ging, en daar Amasis' lijk schond. Daar blijkt immers m.i. uit, dat Cambyses zich door Amasis persoonlijk gekrenkt achtte. De Aegyptenaren zeggen wel, dat het Amasis' lijk niet geweest is, maar dat doen ze slechts om te σεμνοῦν en dus gelooft Herodotus het niet (3).

Dan treedt Cambyses' landhonger pas duidelijk naar voren. Hij besluit tot drie veldtochten tegelijkertijd, tegen de Carthagers, de Ammoniërs en de Aethiopiërs. Dat dit iets onrechtvaardigs was, en dus gestraft moest worden, laat Herodotus den Aethio-

(1) In verband met het groeien van de ὕβρις.

(2) a) Ook het τελευτή- motief klinkt mee.

b) Zooals bij Cræsus p. 145 treedt ook hier de κύκλος ons duidelijk voor oogen door de relativiteit van het bezit.

(3) Cf. supra p. 146(3).

pischen koning in een symboulia-scène aan Cambyses zeggen : (III 21) *εἰ γὰρ ἦν δίκαιος, οὐτ' ἂν ἐπεθύμησε* (1) *χώρης ἄλλης ἢ τῆς ἑωυτοῦ, οὐτ' ἂν ἐς δουλοσύνην ἀνθρώπους ἦγε, ὑπ' ὧν μηδὲν ἡδίκηται* (2). Dat dit gezantschap naar den Aethiopischen koning en diens symboulia historisch is, lijkt zeer onwaarschijnlijk. Waarom zou Cambyses dat alleen naar de Aethiopiërs gezonden hebben, en niet naar de Ammoniërs en de Carthagers? Daarom is ook deze vondst een kunstgreep van Herodotus om op het juiste oogenblik — en wel bij de Aethiopiërs, omdat Cambyses zelf daartegen optrekt, — aan zijn lezers duidelijk te maken, dat de veldtocht gaat mislukken (3).

Wanneer Cambyses het kleineerende antwoord van den Aethiopischen koning heeft gehoord, trekt hij aanstonds op : *οἶα δὲ ἐμμανής τε ἔων καὶ οὐ φρενέρης* (III 25). Ofschoon Herodotus Cambyses' waanzin natuurlijk verklaart (cf. III 33), moet men er toch ook een zinsverbijstering in zien, zooals we die bij Cræsus en Cyrus constateerden : gekkenwerk was het, om Amasis' lijk zoo te behandelen, gekkenwerk om uit hoogmoedigen landhonger drie veldtochten tegelijkertijd te willen doen ; gekkenwerk is het bevel om het orakel van Ammon te verbranden en de Ammoniërs tot slaaf te maken ; gekkenwerk is ook de tocht tegen de Aethiopiërs zonder voor iets te zorgen, zelfs voor voedsel niet. Er was dan ook niet aan te ontkomen, dat de Aethiopische veldtocht op een volkomen mislukking moest uitloopen, waarbij bovendien het geheele leger, dat met de rampzalige opdracht tegen de Ammoniërs optrok, verloren ging.

Wat de historische waarheid van den veldtocht tegen de Aethiopiërs betreft (4), een inscriptie van koning Nastasen (525-517) toont aan, dat deze een heel leger vernietigd heeft, schepen inbegrepen ! Dit wijst dus op een vloot-afdeeling, die den Nijl afzakte. Dat Cambyses zelf door de wildernis trok, was strategisch zeer goed gezien, omdat hij op deze manier den vijand op twee flanken

(1) Cf. Hellmanns, opm. supra p. 152(2).

(2) Cf. Cræsus' aanval : *καὶ παῦλα ἐπιφέρειν*. I 26 p. 136.

(3) Juist omdat het haast ieder keer louter een kunstmiddel is, heeft Bischofs theorie over den symbouleutes geen grond (cf. supra p. 140). Men kan toch niet aannemen, dat de betrokken personen schuldig worden door niet te luisteren naar iets, dat in werkelijkheid niet gebeurd is.

(4) Cf. Hennig. Rh. Mus. 1934. p. 201 e.v.

Inscriptie in Berlijn, Aeg. Mus. No. 2268.

tegelijktijd zou kunnen aanvallen. Dat Cambyses omgekeerd is, ligt dus niet zoozeer aan de anthropophagie van zijn soldaten, maar wel aan het feit, dat hem de nederlaag van de vloot, zijn hoofdmacht, ter oore kwam. Men moet daarom in ieder geval de opvatting prijsgeven, volgens welke deze heele tocht op Cambyses' waanzin wordt geschoven. Deze opvatting echter wordt daardoor verklaard, dat Herodotus zijn materiaal natuurlijk van de Aegyptische priesters had, die woedend waren over den Apisstier. En zelfs al zou hij andere lezingen gehoord hebben, dan toch is het begrijpelijk, dat hij slechts deze Aegyptische variant vermeldt, omdat deze volkomen met zijn religieuze principes overeenstemt, en daarom ook voor hem geldt als historisch betrouwbaar.

Maar ondanks dezen heftigen slag is Cambyses' overmoed niet gebroken. Hij laat de bestuurders van Memphis doodden, omdat hij denkt, dat ze plezier hebben in zijn ongeluk. En den Apisstier doodt hij, terwijl hij de priesters laat afranselen.

Volgens de priesters is Cambyses aanstonds na het doodden van Apis krankzinnig geworden, ἐὼν οὐδὲ πρότερον φρενέρης (III 30). Herodotus zelf echter beschouwt Cambyses' waanzin als reeds bestaande, ofschoon er een bovennatuurlijke verklaring ter beschikking was: het doodden van den Apisstier. Waarom doet hij dat? Bij Cleomenes handelde hij precies omgekeerd. Want daar verklaarde hij de krankzinnigheid voor bovennatuurlijk (1), ofschoon er een natuurlijke verklaring, delirium tengevolge van abnormaal drankmisbruik, aanwezig was. Tengevolge daarvan heeft men hem vaak tweeslachtigheid verweten. En toch zien we juist hier den diepsten grond van zijn gedachten. Daar bij Cleomenes, vóór het volbrengen der strafbare daad, geen teekenen van waanzin zijn geconstateerd, kan hij daar, met graagte, de bovennatuurlijke verklaring stellen boven de natuurlijke. Bij Cambyses echter is de waanzin reeds geconstateerd, o.a. door de schending van Amasis' lijk, vóór het doodden van den Apisstier (2). Al beschouwen de Aegyptische priesters het doodden van Cambyses' broer en zus

(1) Als straf voor de omkoop van het orakel, cf. p. 63.

(2) Hoffmeister p. 134 meende, dat Cambyses' waanzin natuurlijk werd verklaard, omdat Apis slechts voor de θεοσεβέες περισσῶς Αἰγύπτιοι een god was. Dit vervalt echter door verwijzing op III 38: οὐκ ἔστι ἄλλον γε ἢ μαινόμενον ἄνδρα γέλωτα τὰ τοιαῦτα τίθεσθαι.

als teekenen van waanzin, die eerst na het dooden van den stier ontstond (III 30 *αὐτίκα διὰ τοῦτο τὸ ἀδίκημα ἐμάνη*), voor Herodotus kan dat niets anders zijn dan een continueeren van een reeds vroeger geconstateerden waanzin, die door de « heilige ziekte » was veroorzaakt. Het is dus geen twifelen tusschen bovennatuurlijke en natuurlijke verklaring, en daarmee een willekeurig wankelen tusschen religieus en historisch pragmatisme, maar het is een gedwongen-zijn tot verwerping van bovennatuurlijken invloed, door objectief-vaststaande feiten (1), m.a.w. een historisch pragmatisme, — dat toch ook in religieuze sfeer wortelt—, krijgt de overhand boven een zuiver-bovennatuurlijke verklaring, die niet door feiten wordt ondersteund.

Na Cambyses' waanzinnige daad tegen Prexaspis' zoon, dien hij met een pijl midden door het hart schoot, vergelijkt Prexaspis hem met een god : III 35 *δέσποτα, οὐδ' ἂν αὐτὸν ἔγωγε δοκέω τὸν θεὸν οὕτω ἂν καλῶς βαλεῖν*. Daar zal de koning voor moeten boeten, dat zijn daden zóó zijn, dat anderen hem met een god vergelijken! Na dit tooneel treedt (c. 36) Cræsus weer op, dien Cyrus opgedragen had zorg te dragen voor Cambyses (I 208), en deze wijst Cambyses op zijn onrecht. Maar Cambyses vliegt op en wil hem vermoorden ; Cræsus echter wordt door dienaren gered, die deze hulp later met hun leven moeten betalen. Cræsus zelf echter blijft gespaard. Heel dit latere optreden van Cræsus lijkt reeds a priori onwaarschijnlijk ; dit wordt indirect nog bewezen door het feit, dat we na III 36 niets meer over hem hooren. Ofschoon hij de drager was van den eersten logos, was hij na zijn val historisch van zoo weinig belang, dat Herodotus het niet noodig vond iets over zijn dood te schrijven. Zijn laatste functies waren dus slechts kunstmatige.

Cambyses raast en tiert verder, hij lacht Hephaestus' beeld uit, betreedt een verboden heiligdom *τῶν Καβείρων* (c. 37), drijft er dan den spot mee en steekt het in brand, hetgeen Herodotus de reeds meer geciteerde woorden doet opmerken, dat onmogelijk iemand anders dan een razend man dergelijke dingen belachelijk kan maken (c. 38).

(1) Foutief dus ook Bruns p. 80/81, volgens wien geen twijfel bestaat, of Herodotus heeft Cleomenes en Cambyses behandeld, « ohne mit sich über die wichtige Frage ins Reine gekommen zu sein, ob sie von Haus aus als krank oder gesund anzusehen seien ».

Ondertusschen zijn in het eigen land Patizeithes en Smerdis van Cambyzes afgefallen. Wanneer dit in Aegypte bekend wordt, ziet Cambyzes zijn groote vergissing in. Hij had immers gedroomd, dat Smerdis in zijn plaats koning zou worden, en had toen, in de meening, dat zijn broer bedoeld werd, dezen door Prexaspis laten vermoorden. Ook hier vinden we dus weer het *ἐλπίς*-motief, verbonden met de antithese: sterke goden — zwakke menschen: Cambyzes hoopte, omdat hij dacht, dat hij door een moord de goden om den tuin had geleid.

Hij wilde nu terstond naar Susa terug (c. 64), maar toen hij op zijn paard sprong, wondde hij zich op dezelfde plaats, waar hij den Apisstier getroffen had. Deze laatste opmerking wijst duidelijk weer op Aegyptische bron. Maar volgens Ctesias (Pers. 12) is Cambyzes in Babylon gestorven, ook door een zelfwonding aan de dij. Als hier Herodotus dus een eigen lezing geeft, dan is deze natuurlijk te danken 1) aan het feit, dat de plaats van de wonde wijst op straf voor een in Aegypte bedreven misdaad, en 2) aan het orakel van III 64. Een tweede *ἐλπίς*-motief vinden we immers veroorzaakt door een orakel, dat voorspelde, dat Cambyzes in Agbatana sterven zou. Deze had natuurlijk — Cræsus lette immers ook alleen op de voor hem goede verklaring — aan het Medische Agbatana gedacht, terwijl echter het Syrische bedoeld was, waar hij zich toen juist bevond. Getroffen door dit orakel komt Cambyzes — bij Herodotus tenminste — tot inkeer. Hij ziet in, dat hij *ταχύτερα ἢ σοφώτερα* gehandeld heeft, wijst alles aan de menschelijke natuur, die niet af kan weren *τὸ μέλλον γίνεσθαι* (III 65), waarna hij sterft. Maar den grond van dat *moeten* gebeuren zag hij niet. Hij kon niet over verschillende levens uitkijken, zooals Herodotus. Deze echter kende den *κύκλος*, legde steeds den nadruk op alle teekenen van overmoed, die hij vond, en wist, dat *τὸ μέλλον γίνεσθαι* iets *verdiends* was, een straf van de rechtvaardige, maar streng straffende goden, en als zoodanig voor den mensch onvermijdelijk.

Zoo zien we dus ook in de beschrijving van Cambyzes, dat alles, wat we lezen, in overeenstemming is met Herodotus' religieuze principes. En we begrijpen, dat hij zijn materiaal zóó heeft geschikt, dat hij een geheel kreeg, dat met zijn inzichten over het menschelijke leven en het goddelijk bestuur overeenstemde, omdat alleen zulk een geheel voor hem historisch waar gebeurd *kon* zijn.

D. POLYCRATES.

Deze begint zijn regeering reeds met een misdaad : hij vermoordt n.l. zijn ouderen broer Pantagnotus en zijn jongsten broer Syloson verdrijft hij (1). Binnen zeer korten tijd is hij dan zeer gelukkig. De woorden, die Herodotus uitspreekt over Cyrus, als teeken van diens bovenmate groot geluk (I 204 *ὅκη γὰρ ἰθύσειε στρατεύεσθαι Κύρος, ἀμήχανον ἦν ἐκεῖνο τὸ ἔθνος διαφυγεῖν* cf. p.152) vinden we hier bijna precies hetzelfde terug : (III 39) *ὅκου γὰρ ἰθύσειε στρατεύεσθαι, πάντα οἱ ἐχώρεε εὐτυχέως*.

Ook Polycrates' gebrek aan rechtvaardigheid wordt scherp geteekend : *ἔφερε δὲ καὶ ἦγε πάντας, διακρίνων οὐδένα* (III 39). Zoo weten we dus reeds bij de eerste alinea's, die wij over Polycrates vinden, dat hij overmoedig en onrechtvaardig is, dat zijn *ἡμερος γῆς* hem van Samos weg voert naar de andere eilanden en zelfs tot in Klein-Azië en dat derhalve de straf op komst is, zonder mogelijkheid tot ontwijking.

Wanneer Cyrus zijn hoogmoedige woorden (I 207) uitgesproken heeft, wordt dit gevolgd door een ingrijpen van Cræsus, die op den *περιφερόμενος κύκλος τῶν ἀνθρωπείων πράγματων* wijst. Bij Polycrates wordt deze functie vervuld door Amasis, die daar zéér geschikt voor is, omdat ook hij (volgens Herodotus I 30) door Solon is bezocht. Ook dit is chronologisch alleen mogelijk voor een eventueele tweede reis van Solon, want Amasis regeert pas van 570 (cf. p. 136). Dan moet echter de opmerking, dat Solon uit Aegypte een door Amasis gemaakte wet (2) meebracht (II 177), een later verzinsel zijn van iemand, die de gelijkheid dezer twee wetten constateerde. Waarschijnlijk is dat Herodotus zelf geweest, die — na in zijn bronnen een samenkomst van Amasis en Solon gevonden te hebben — deze wet uit Aegypte liet overgenomen worden (en dan natuurlijk door Solon), zooals hij ook andere, vooral religieuze dingen daaruit had afgeleid.

De verdere, kunstige uitwerking van de Polycrates-Amasis

(1) Wanneer Meuss (p. 19) zegt, dat zulke misdaden den *φθόνος* wel verscherpen kunnen, maar niet te voorschijn roepen, vergist hij zich. Deze daden op zich zelf zijn immers reeds uitwendige teekenen van innerlijken hoogmoed en zullen dus absoluut zeker gestraft worden.

(2) Nl. de wet, om ieder jaar aan den *νομάρχης* op te geven, *ὅθεν βιοῦται*. Andere overleveringen schrijven ze toe aan Draco (Diog. L. I 55) of Pisistratus (Theophrastus in Plut. Sol. 31).

episode is natuurlijk zuiver Herodoteïsch. Zooals Solon in I 32 spreekt (*ἐπιστάμενόν με τὸ θεῖον πᾶν ἐν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες*), zoo schrijft hier Amasis: *ἐμοὶ δὲ αἱ σαὶ μεγάλαι εὐτυχίαι οὐκ ἀρέσκουσι, τὸ θεῖον ἐπισταμένῳ ὥς ἐστι φθονερόν* (III 40). En hij wijst erop, dat men beter gedeeltelijk tegenslag en gedeeltelijk geluk kan hebben, dan het leven steeds gelukkig door te brengen, omdat hij weet, dat nog niemand, die heel zijn leven gelukkig geweest is, niet volkomen ongelukkig gestorven is (*τελευτή-* motief; ook Solon wilde niemand voor *εὐδαίμων* verklaren, tenzij na zijn dood). Amasis geeft dus Polycrates den raad om zich zelf maar een of ander leed toe te brengen, en als dan nog niet geluk en ongeluk elkaar afwisselen: *τρόπῳ τῷ ἑξ ἐμεῦ ὑποκειμένῳ ἀκέο*, m.a.w. ga dan voort met je zelf af en toe een of ander ongeluk toe te voegen. Polycrates werpt nu een zeer kostbaren ring in de zee, maar door een wonderlijk toeval wordt deze teruggevonden. Hij ziet wel in, *θεῖον εἶναι τὸ πρήγμα*, maar trekt er niet de juiste conclusie uit, die Amasis wel schijnt te begrijpen (het *ἀδύνατον ἀποφυγεῖν*-motief). Want deze zegt zijn vriendschap met Polycrates op, omdat hij inziet, *ὅτι ἐκκομίσαι τε ἀδύνατον εἴη ἀνθρώπῳ ἀνθρωπὸν ἐκ τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι πρήγματος* (I), *καὶ ὅτι οὐκ εὖ τελευτήσῃν μέλλοι Πολυκράτης εὐτυχέων τὰ πάντα, ὅς καὶ τὰ ἀποβάλλει εὐρίσκει* (III 43). Polycrates stelt verder geen poging meer in het werk, ofschoon Amasis hem dat aangeraden had. De lezer weet daarom reeds nu, dat Polycrates verongelukken zal, en zal er van nu af aan slechts interesse voor hebben, hoe de goden den ondergang zullen doen plaatsvinden.

Wat de historische waarde van deze episode betreft, Aly (p. 90) onderscheidt er twee elementen in: A) al te groot geluk wordt door opzettelijk toegebracht leed tegen verdwijnen beschermd; B) een ring, die in de zee geworpen is, wordt in den buik van een visch teruggevonden. Voor dit B element geeft hij alle mogelijke varianten.

Het bijkomen van Amasis geeft aan deze novelle een diepe ethische beteekenis en lijkt wel Herodotus' eigen werk te zijn,

(1) Cf. I 91 *τὴν πεπωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῶ.*

III 65 *ἐν τῇ γὰρ ἀνθρωπότη φύσει οὐκ ἐνὴν τὸ μέλλον γίνεσθαι ἀποτρέπειν.*

IX 91 *ὅτι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπῳ.*

Cf. ook Sophocles, *Antigone* 1337: *πεπωμένης οὐκ ἐστι θνητοῖς συμφορᾶς ἀπαλλαγῇ.*

zooals deze immers ook het Gyges-sprookje had omgewerkt tot een novelle met een zedelijke tendenz. Dit wordt nog versterkt door het feit, dat de elementen A en B op geheel verschillende manier zijn verteld, cf. Aly 92: «*Mir scheint aus diesem Gegensatz zwischen A und B mit Sicherheit hervor zu gehen, dass Herodot selbst es ist, der das gehörte Märchen nur noch zu einem Teil wiedergeben möchte, und das übrige aus eigenen Mitteln ergänzt hat, so wie es ihm wahr zu sein schien*». (1)

Wij moeten dus aanvaarden, dat Herodotus in zijn materiaal vond de ringhistorie en een — later opgezegde — vriendschap met Amasis. Dat opzeggen van die vriendschap echter zou historisch veroorzaakt kunnen zijn door Polycrates' vriendschap met Cambyses, welke vooral tot uiting komt in de hulp, die Polycrates aan den Perzischen koning gegeven heeft bij diens tocht tegen Aegypte. Het causale verband tusschen deze twee gegevens is dus door Herodotus zelf gelegd, op grond van zijn — reeds in Solons woorden uiteengezette — gelukstheorie. Daarvandaan de gelijkenis der woorden van deze twee episoden (2).

Nadat Herodotus dan nog beschreven heeft, dat de Lacedaemoniërs tegen Samos optrokken, maar weer onverrichter zake moesten terugtrekken na een vergeefsche belegering van 40 dagen (3), onderbreekt hij deze geschiedenis en komt er pas in III 120 op terug, waar dan de reeds verwachte ondergang intreedt. Oroetes, die om een of andere nietige reden Polycrates verderven wil, schijnt voor diens plannen om zeeheerscher te worden partij te trekken en belooft hem groote geldelijke hulp. Om zich van de mogelijkheid daarvan te overtuigen, zendt Polycrates een gezant. Herodotus laat niet na Polycrates' al te groot verlangen nogmaals duidelijk te maken: III 123 καὶ κως ἰμείρετο γὰρ χρημάτων

(1) Ook de woorden καὶ κως τὸν Ἀμασιν εὐτυχέων μεγάλως ὁ Πολυκράτης οὐκ ἐλάνθανε wijzen op Herodotus' eigen werk.

(2) Hier zien we eens te meer, hoe kunstig deze symboulia-scènes zijn, en hoe foutief de meening van Bischof (cf. p. 140).

(3) De ματαιώτερος λόγος is (III 56), dat Polycrates ze zou hebben omgekocht en dat ze daarom zouden zijn afgetrokken. Dit kan Herodotus evenwel rustig ontkennen, omdat het tegen de νόμος is, dat Spartanen zich laten omkopen, cf. immers V 51 (waar zelfs de later krankzinnige Cleomenes zich niet laat omkopen), IX 82 (waar Pausanias, door het laten dekken van een Perzische en een Spartaansche tafel laat zien, welk groot verschil er bestaat tusschen Perzischen rijkdom en Spartaanschen eenvoud) en IX 88 (waar Pausanias de Perzisch-gezinden toch doodt, ondanks het feit, dat ze hem wilden omkopen).

μεγάλως (1). Oroetes weet zich betrouwbaar voor te doen en ondanks het feit, dat de *orakels* Polycrates een tocht naar Azië afraden, ondanks een *droom* van zijn dochter, die hem den dood voorspelde, gaat hij toch (πάσης συμβουλῆς ἀλογήσας) naar Azië toe: dus ook hier weer dezelfde verblinding, die bij Cræsus en Cyrus geconstateerd werd. Daar wordt hij dan door Oroetes gedood (de manier waarop is οὐκ ἀξίως ἀπηγγήσιος) en opgehangen, waarbij hij ἐκετέλεε πᾶσαν τὴν ὄψιν τῆς θυγατρὸς (III 125) (2).

Voor Herodotus' levensbeschouwing nog het volgende: al zijn Amasis' woorden Herodotus' eigen woorden, toch blijkt door de verdere beschrijving, dat Herodotus zelf een stap verder gaat. Terwijl Amasis immers de mogelijkheid nog openlaat, dat Polycrates, door zich zelf ongeluk aan te doen, de goden weer gunstig stemmen zal en zoodoende aan den ondergang zal ontkomen, staat het voor Herodotus vast, dat de goden hun nivelleerende werking zullen uitoefenen, als de zonde er eenmaal geweest is. Een poging om te ontkomen helpt daar niet meer aan. Dit wil natuurlijk niet zeggen, dat de plicht tot matiging, waar Amasis over schrijft, nutteloos is. Er wordt door het verhaal slechts bewezen, dat men zich matigen moet, om niet over zijn grenzen te gaan, en niet omgekeerd, dat men later, na over zijn grenzen te zijn gegaan, door matiging zijn schuld zou kunnen uitdelgen.

E. X E R X E S.

Deze koning, die in de vijf laatste logoi van Herodotus' werk den boventoon voert, voelt er aanvankelijk niets voor om tegen Griekenland op te trekken (VII 5) (3). Hij laat zich echter door Mardonius' woorden reeds vlug er toe overhalen om het wel te doen, roept aanstonds een krijgsraad bij elkaar en zet daar in een redevoering de zaak uiteen. Deze rede, gehouden vlak vóór

(1) Cf. Solon I 32: ὁ μὲν (μέγα πλούσιος) ἐπιθυμῖν ἐκτελέσαι καὶ ἄτην μεγάλην προσπεσοῦσαν ἐνεῖκαι δυνατώτερος.

(2) Ook Oroetes moet boeten voor zijn ἐπιθυμίη, (οὗτος ἐπεθύμησε πρήγματος οὐκ ὀσίον III 120 en iets verder: ofschoon hij niets van Polycrates geleden had, ἐπεθύμει λαβὼν αὐτὸν ἀπολέσαι) en gaat ten gronde III 128: οὕτω δὲ Ὀροίτεα τὸν Πέρσην Πολυκράτεος τοῦ Σαμίου τίσις μετῆλθον.

(3) Swoboda, p. 53. Deze overlevering verdient nauwelijks geloof.

den grootsten veldtocht, dien men kende (VII 20), is de overmoedigste in Herodotus' werk. Xerxes begint met te constateeren, dat het gods werk is (*θεός τε οὕτω ἄγει* VII 8a), dat de Perzen zooveel succes gehad hebben en zoo machtig geworden zijn. Hij heeft er ook reeds over nagedacht, wat hij doen moet om in eer niet bij zijn voorouders achter te blijven, en om toch vooral niet minder macht er bij te winnen dan zij deden (*ἱμερος γῆς*) (1). Daarom heeft hij besloten om tegen Griekenland op te trekken, waardoor hij *κῦδος* verwerven zal en *χώρην τῆς νῦν ἐκτήμεθα οὐκ ἐλάσσονα οὐδὲ φλαυροτέρην παμφορωτέρην τε* en tegelijkertijd ook *τιμωρίην τε καὶ τίσις*. Op deze typische volgorde (de *τίσις* achteraan) werd reeds (pag. 141) gewezen (2).

En het toppunt van deze rede (VII 8 γ.) : « Wanneer we Griekenland en de nabijgelegen volkeren onderworpen zullen hebben..... zullen we ons land toonen, grenzend aan den aether van Zeus. Want geen enkel ander zelfstandig land, grenzend aan het onze, zal nog door de zon beschenen worden, maar alle landen zal ik met Uw hulp tot één groot land maken, na geheel Europa veroverend te hebben doorloopen ». Men ziet, hoe de hybris doorwerkt ; aanvankelijk speelde de wraak tegen de Atheners, voor hun hulp aan de Joniërs, nog een rol, zij het dan ook een secundaire (c. 8 β). Nu echter is reeds heel Europa het doelwit geworden en wordt er niet meer aan (vaak gerechtvaardigde) wraak gedacht. Immers : (c. 8 γ) « Zoo zullen *schuldigen, maar ook onschuldigen* (3) het slavenjuk op zich moeten nemen. »

Nadat Mardonius Xerxes nog gesteund heeft, en diens overmoed nogmaals heeft geaccentueerd (VII 9 in het begin : *οὐ μόνον εἰς τῶν γενομένων Περσέων ἄριστος, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐσομένων*), treedt Artabanus op als traditioneele symbouleutes (VII 10). Hij begint met uiteen te zetten, dat het uiten van tegenover elkaar gestelde meeningen noodzakelijk is om het goede te kunnen uitkiezen ; hij wijst op den raad, dien hij Darius gegeven had, die echter afgewezen werd, maar goed bleek te zijn ; en hij treft het werkelijk

(1) Cf. wat reeds bij Phraortes p. 148 gezegd is over dit motief van « niet tevreden zijn » en steeds » meer willen ».

(2) Deze volgorde is hier des te opmerkelijker, omdat bij Mardonius de volgorde nog was : 1) *τίσις* 2) *κῦδος* 3) *ἱμερος γῆς* (een prachtig land, dat alleen de koning mag bezitten).

(3) Cf. over Cræsus I 26 *τοῖσι δὲ αὐτῶν καὶ φαῦλα ἐπιφέρων* cf. p. 136 en over Cambyzes p. 156 en Polycrates p. 160.

teere punt van de expeditie: de brug over den Hellespontus. Dan gaat hij verder: God bliksemt de hoogste boomen en huizen neer, terwijl het kleine hem niet deert. Zoo kan ook een klein leger een groot vernietigen, als *ὁ θεός φθορήσας* er bliksem of donder op loslaat (1). God laat niemand groot van zich denken dan zich zelf (2). Een overhaast optreden verwekt gewoonlijk nadeel. In het inhouden, het kalm-zijn ligt het goede (3). Dan loopt de rede verder uit op een waarschuwing aan Mardonius en een trieste voorspelling van diens dood.

Deze rede is het glanspunt van Herodotus' rhetorisch kunnen (4). Voorafgegaan door de hoogdravende woorden van Mardonius en Xerxes, en gevolgd door een korte, maar zeer heftige afwijzing van Xerxes (VII 11) staat ze zoo prachtig uitgeteekend en zoo vol Herodoteïsche sententies voor ons, dat men zou kunnen denken, dat deze heele kriegsraad slechts in elkaar is gezet om een — weliswaar onhistorische, maar door vertellingstechniek en uit kunstoogpunt zeer waardevolle — *symbolia*-scène voor te stellen (5). Hoogstens kan men zich voorstellen, dat Herodotus in zijn bronnen vond, dat er een oorlogsgezinde (Mardonius) en een vredelievende partij (Artabanus) bestaan had, van welk gegeven hij dan een dankbaar gebruik heeft gemaakt om in een kriegsraad (6) een *symbolia*-scène als teeken van Xerxes' verblinding in te voeren.

Deffner (p. 45) en met hem ook Pohlenz (p. 26) zien in deze redevoeringen een naast elkaar staan van natuurlijk (Xerxes en Mardonius) en bovennatuurlijk (Artabanus) pragmatisme. Herodotus zou dan volgens hen den nadruk leggen op de natuurlijke gronden: 1) plicht tegenover de voorouders; 2) wraak op Athene; 3) voldoening aan imperialistische neigingen en 4) een prestige kwestie. En *θεός τε οὕτω ἄγει* vertaalt Deffner dan als: « Uit de ervaring zie ik, dat God ons gunstig is geweest, dus zal hij het nu

(1) Prophetisch naar VIII 36 en vooral VII 42/43.

(2) Dit slaat waarschijnlijk op Xerxes' woorden, dat hij zijn rijk aan den aether van Zeus zal doen grenzen.

(3) Bij overmatig snel handelen wordt immers de plicht tot matiging in het nauw gebracht.

(4) Cf. Aly p. 167.

(5) Cf. Bischofs theorie!

(6) Dat er een kriegsraad gehouden is, kan hij natuurlijk ook zonder bronnen veronderstellen.

voor mij ook wel zijn ». *Jacoby* (p. 482) en *Regenbogen* (p. 235) leggen, en m.i. terecht, den nadruk op de bovennatuurlijke verklaring en zetten zodoende de rede van Xerxes in het teeken van *θεός τε οὕτω ἄγει*. *Regenbogen* citeert *Jacoby*: « *Er kennt die einzelne pragmatische Motive alle oder so gut wie alle: Rache für Marathon, Strafe für die Unterstützung des Jonischen Aufstandes, u.s.w. Aber er tut das alles kurz vorweg ab* ». En inderdaad, ook al wil men op *θεός τε οὕτω ἄγει* niet zooveel nadruk leggen (1), dan toont toch deze rede, door de climax, welke de hybris doorloopt, en door analogie met de talrijke reeds behandelde hybrisgevallen, dat hier het bovennatuurlijke, religieuze pragmatisme den boventoon voert, ook al vindt *Deffner* dit een *petitio principii* (2).

Maar wat dan volgt (c. 12 e.v.), is in tegenstelling met alle andere *symbolia-scènes*. Terwijl immers de tot nu toe behandelde gevallen steeds een negatieven afloop vertoonden, gaat hier Xerxes, besloten tot den tocht, naar huis, maar 's nachts overdenkt hij de zaak nog eens (3), en besluit alsnog — door *Artabanus'* woorden aangespoord — om den tocht tegen Griekenland van de baan te schuiven.

Waarom deze afwijking? *Aly* (p. 168) constateerde en bewees reeds: « *Diese Kapittel (12 t/m 18) sind ganz überflüssig. c. 19 schlieszt an c. 11 glatt an (4), und hat wohl auch irgendwo und irgendwann einmal daran angeschlossen!* »

Wij moeten dus constateeren: de uitwerking van den kriegsraad en *Artabanus'* rede is *Herodotus'* eigen werk. Hij had echter waarschijnlijk in zijn bronnen ook een complex droomen gevonden (met het motief « *die Bekehrung des Zweiflers* », *Aly* p. 169) en tengevolge daarvan moest hij van zijn gewone schema afwijken

(1) Waarschijnlijk is het slechts bedoeld als een overmoedige uitdrukking van vermetel vertrouwen van Xerxes, al zit er inderdaad een zekere fatalistische stemming in, omdat het anders slechts bij dreigende ongelukken wordt gezegd (cf. *Stein* VII 8).

(2) Later legt *Deffner* trouwens in het algemeen ook op het bovennatuurlijk pragmatisme den nadruk: p. 54. *Die fromme Gläubigkeit treibt den Autor dazu, alles Geschehen einer religiösen Idee unterzuordnen.*

(3) Cf. hiermee *Artabanus'* woorden c. 10δ: τὸ γὰρ εἰς βουλευέσθαι κέρδος μέγιστον εὐρίσκω ἐόν.

(4) De δῶρα in c. 19 zijn de in c. 8δ beloofde, terwijl τὰ εἰρημένα (ἐπὶ τοῖσι εἰρημένοις in c. 19) niet slaat op datgene, wat vlak vooraf gaat, maar op de eerste rede van Xerxes.

en Xerxes, zij het ook eerst later, naar de woorden van Artabanus doen luisteren.

Omdat Xerxes dus, door de overgeleverde droomen gedreven, toch tot den tocht, en daarmee tot straf voor zijn hybris, besluit, kan Herodotus deze droomen als historisch wààr beschouwen : καὶ δὴ *κου* (1) ἐν τῇ νυκτὶ εἶδε ὅψιν τοιήνδε, ὡς λέγεται ὑπὸ Περσέων (2) (VII 12). Het komt immers zoo treffend overeen met zijn opvattingen : Xerxes' overmoed moet gestraft worden ; hij laat zich evenwel door een mensch van de beslissende, tot ondergang voerende daad afbrengen ; welnu — een scherpe teekening van het ἀδύνατον ἀποφυγεῖν-motief — dan brengen de goden hem zelf door een stel droomen toch tot de noodlottige beslissing (3) en dan wordt door gods werk zelfs Artabanus, de vroegere afrader, tot aanrader (VII 18) : ἐπεὶ δὲ δαιμονίη τις γίνεται ὁρμή καὶ Ἑλλήνας, ὡς οἴκε, φθορὴ τις καταλαμβάνει θεήλατος, ἐγὼ μὲν καὶ αὐτὸς τράπομαι καὶ τὴν γνώμην μετατίθεμαι.

Dan kan de tocht beginnen, maar eerst droomt (4) Xerxes nog, dat hij een krans draagt, waarvan de takken de geheele wereld omvatten, en dat deze krans dan verdwijnt. De verblinding, die we bij Astyages en de Magiërs vonden bij de droomen over Cyrus' naderend koningschap, vinden we ook hier terug : de Magiërs voorspellen, dat Xerxes heel de wereld veroveren zal. Dat de krans verdwijnt, en dat daarmee Xerxes' val wordt voor-
speld, verklaren ze niet (VII 19).

Ook later belicht Herodotus ieder keer, als het maar mogelijk is, Xerxes' overmoed. Hij laat hem den Hellespontus geeselen

(1) Stein (h. 1.) « *Das bedächtige κου lehnt die Bürgschaft für diese Erzählung ab* ». De analogie met andere *κου* gevallen, cf. p. 194, (I 87 VI 98) bewijst echter, dat het juist omgekeerd is : De Perzen vertellen dat, en inderdaad, mijns inziens kan het best zoo gebeurd zijn.

(2) Dat deze droomen-scène ook inderdaad Perzische overlevering is, — en geen eigen phantasie van Her. — wordt door het Oostersche motief van kleerenruil bewezen ; cf. Regenbogen, p. 236.

(3) Cf. Ilias B 1. e.v. Ook daar brengt de οὔλος δνεῖρος Agamemnon tot een beslissing, die, naar hij meent, gunstig voor hem is, maar v. 38: νήπιος, οὐδὲ τὰ ἦδη ἃ ῥα Ζεὺς μῆδετο ἔργα· θήσειν γὰρ ἔρ' ἐμελλεν ἐπ' ἀλγεά τε στοναχάς τε.

Cf. Nestle, Gr. Rel., II p. 108.

Meuss, p. 19.

Pohlenz, p. 126.

(4) Over dezen droom, die de oorspronkelijke drieheid vernietigt, en over de mogelijkheid, dat de drie vorige droomen en deze eene slechts varianten zijn van één en dezelfde overlevering, cf. *Aly* (p. 169) en *Blom* (p. 103).

en prikkelen (1), waarbij de beulen *βάρβαρα τε καὶ ἀτάσθαλα* moeten zeggen (c. 35) en de ingenieurs van de brug, die — buiten hun schuld — door een storm was vernield, worden onthoofd. Het voortteeken van de zonsverduistering wordt door de Magiërs in Xerxes' voordeel verklaard, ofschoon het ook precies het tegenovergestelde kan beteekenen (c. 37). En Xerxes, *περιχαρῆς ἔων* over de verklaring (2), trekt weer verder.

Ook de wraak, die hij op Pythios uitoefent (c. 39), staat in geen vergelijking met diens « misdaad » om te vragen één zoon als bestuurder voor zijn zaken te mogen achterlaten (3).

Aan den Hellespontus gekomen houdt Xerxes een groote parade van leger en vloot, en wanneer hij zijn ontzaglijk leger heeft geïnspecteerd, prijst hij zich zelf gelukkig, en begint daarna aanstonds te weenen bij de gedachte, dat van al die duizenden binnen honderd jaar niemand meer zal over zijn (c. 45 e.v.). Na een pessimistische (4) opmerking van Artabanus, — culmineerend in een gnome : *ὁ δὲ θεὸς γλυκὺν γεύσας τὸν αἰῶνα φθονερός ἐν αὐτῷ εὐρίσκεται ἔων*, die, wat inhoud betreft, overeenkomt met Solons woorden I 32 : *πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρριζοῦς ἀνέτρεψε*, — ontspint zich dan tusschen Xerxes en zijn raadgever weer een gesprek, naar aanleiding van Xerxes' vraag, of Artabanus bij zijn meening zou zijn gebleven, als hij niet zoo'n duidelijk droomgezicht zou hebben ontvangen. Deze antwoordt : ja, maar is ook nu nog bang voor twee groote gevaren, die steeds grooter zullen worden, naarmate Xerxes verder trekt : n.l. het gevaar voor honger en gebrek aan havens.

Opmerking verdient hier de gelijkheid tusschen deze plaats en de groote symboulia-scène van VII 10 e.v., die eveneens met iets militair-practisch begon (de brug over den Hellespontus). En zoowel VII 10 als het gesprek in VII 46 e.v. worden daarna onder-

(1) Cf. Cyrus-Gyndes p. 152 en later Themistocles' woorden : (VIII 109) : « De Goden hebben ons geholpen tegen een man, *ὃς καὶ τὴν θάλασσαν ἐμαστίγωσε πέδας τε κατήκε*. » Cf. Darius' klacht : Aeschylus Persae 747 : « Zeus strafte mijn zoon, die in jeugdigen overmoed als sterveling dacht de goden te kunnen overweldigen, en die zelfs den goddelijken Bosporus in ketenen legde ». (cf. Pohlenz p. 116).

(2) Cf. Bischofs opmerking, supra p. 70 (1).

(3) Misdaad is het trouwens heelemaal niet, want ook de Perzische koning zelf laat iemand achter, als hij op expeditie trekt (VII 2). Opmerking verdient, dat een dergelijk geval zich ook bij Darius voordoet met Oeobazus (IV 84), ook in het begin van een tocht tegen de Scythen, die mis zou loopen.

(4) Cf. Pagel, p. 39.

geordend aan een *algemeineres, übergeordnetes Normativ* (1). VII 10 loopt tenslotte uit op een beschouwing over den φθόνος τῶν θεῶν en VII 49 culmineert in eenige gelijke gnomen : μάθε ὅτι αἱ συμφοραὶ τῶν ἀνθρώπων ἄρχουσι καὶ οὐκ ὠνθρωποι τῶν συμφορέων en εὐπρηξίης δὲ οὐκ ἔστι ἀνθρώποισι οὐδεμία πληθώρα (2).

Een andere overeenkomst is, dat beide redevoeringen profetisch zijn. Voor VII 10 is daar reeds opgewezen p. 165(1). In VII 49 slaat de opmerking, dat geen enkele haven in staat zal zijn Xerxes' vloot bij opstekenden storm te bevatten, natuurlijk op den storm op de Magnetische kust (VII 188 - VIII 12). Herodotus voegt dus in Artabanus' redevoeringen dingen in, waarvan hij weet, dat ze gebeurd zijn. Het doel daarvan is natuurlijk, dat de lezer, wanneer hij de desbetreffende passages later lezen zal, reeds wete, dat de goden hun taak aan het vervullen zijn. Zoo voelt de lezer, dat Xerxes' straf-expeditie tegen Griekenland eigenlijk een straf-expeditie der goden tegen Xerxes is. De goden spelen de hoofdrol ; de Grieken zijn eerst secundair van belang. Het religieuze, boven-natuurlijke pragmatisme heeft hier onbetwist den boventoon. Vandaar later uitdrukkingen als VIII 13 : ἐποιέετό τε πᾶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὅπως ἂν ἐξισωθείη τῷ Ἑλληνικῷ τὸ Περσικὸν μηδὲ πολλῷ πλέον εἶη en Themistocles' woorden in VIII 109 : τάδε γὰρ οὐκ ἡμεῖς κατεργασάμεθα, ἀλλὰ θεοὶ τε καὶ ἥρωες.

Artabanus' waarschuwing haalt natuurlijk niets uit, en hij gaat als rijksregent terug naar Perzië, terwijl Xerxes den Hellespontus overtrekt. Nu vergelijkt een Hellespontier hem met Zeus (VII 56) en daarvoor zal Xerxes moeten boeten, omdat hij anderen toeschijnt iets goddelijks te zijn (3).

Dan doen zich weer twee voorteekenen voor (c. 57) : een paard brengt een haas voort, en een muilezel een muilezel met mannelijke en vrouwelijke geslachtsdeelen. Op p. 85 werden deze reeds besproken, en alnaargelang men een van de twee daar uiteengezette theoriën aanneemt, moet men het verwerpen van deze voorteekens als verblinding of als misdadigen hoogmoed beschouwen.

Het leger en de vloot trekken verder naar Doriscus en daar houdt Xerxes een inspectietocht door heel het leger (c. 59). En wanneer hij alles gezien heeft, vraagt hij Demaratus, of de Grieken

(1) Cf. Regenbogen, p. 227 e.v.

(2) Cf. Aly, p. 174.

(3) Cf. over Apries (II 169 p. 24) Cyrus (I 204 p. 152) en Cambyses (III 35 p. 158).

het wagen zullen hem af te wachten en voegt daar de hoogmoedige uitspraak aan toe (c. 101) : « Ik ben van meening, dat — zelfs als alle Grieken en alle andere in het westen wonende menschen zich met elkaar zouden verbinden — zij οὐκ ἀξιόμαχοί εἰσι ἐμὲ ἐπιόντα ὑπομεῖναι. » Reeds Bischof (p. 67) wees hier op de gelijkheid van de Solon-Cræsus episode en dit eerste Demaratus-Xerxes gesprek. Zooals Cræsus zijn vraag stelde, nadat hij eerst Solon had laten rondvoeren door al zijn rijkdommen, zoo ondervraagt ook Xerxes Demaratus, na eerst zijn heele macht geïnspecteerd te hebben. En zoowel Cræsus als Xerxes krijgen een volkomen onverwacht antwoord. Want Cræsus stelde de vraag in de vaste overtuiging, dat hij zelf de gelukkigste mensch was en Xerxes verwachtte geen ander antwoord, dan dat de Grieken voor hem zouden wegvlugten ; beiden echter worden in hun verwachtingen bedrogen.

Aandacht verdient in dit verband de opmerking van Aly (p. 175), dat het begin van c. 101 en het einde van c. 105 zuiver aan elkaar passen : (101) ὥς δὲ καὶ ταύτας διεξέπλωσε καὶ ἐξέβη ἐκ τῆς νεός (105) ὑπαρχον ἐν τῷ Δορίσκῳ τούτῳ καταστήσας Μασκάμην... ἐξήλαυσε τὸν στρατὸν... Het middenstuk (101-105) is een op zich zelf staande afgesloten episode. Al hoeft men hieruit niet direct te concludeeren, dat Herodotus deze en andere dergelijke scenes later heeft ingelascht, duidelijk is toch de groote waarde, die hij eraan hecht. Artabanus en Demaratus zijn twee personen, die we in hun later leven beter kennen dan in hun jonger en politiek-historisch zeker voornameer leven (1). Ook dit toont ons weer, dat de raadgevers en vrienden van den koning meer van belang zijn voor Herodotus' kunst, dan voor zijn objectieve geschiedenis (2). En dit kunstenaarschap komt nog meer tot uiting, omdat deze twee koninklijke raadgevers elkaar aanvullen. Immers, door het analyseeren van het Cræsus-Solon gesprek vond Regembogen « *zwei gedankliche Grundmotive* » (3) n.l. een nationaal-ethische, en een religieus-metaphysische gedachte. Wanneer

(1) Cf. Bruns p. 96 : « Die Vermuthung ist hier gar nicht abzuweisen, dass die kühne, künstlerische Verwendung dieses Mannes (Demaratus) mit einem starken Zusatz eigener Erfindung arbeitet ». Vergelijk daarmee wat ik p. 154 opmerkte over Cræsus.

(2) Cf. Hauvette (Hérodote et les Joniens. Rev. d. Et Gr. 1888 I p. 288). « Mais on sait, qu'il ne faut voir dans ces entretiens de Xerxes et de ses conseillers que les réflexions même d'Hérodote ».

(3) Cf. supra, p. 137.

we dit analogisch op Xerxes toepassen, dan zien we Demaratus als drager van het eerste, en Artabanus als drager van het tweede grondmotief. Dat Xerxes na deze woorden van Demaratus, ondanks diens ernst, nog licht (c. 105), teekent de nationale tegenstelling des te meer.

Tot zoover is Xerxes alles meegeloopen. Maar zijn tocht met de ontzaglijke legers van Azië naar Griekenland is het hoogtepunt van zijn succes geweest. Den eersten tegenslag lijdt hij, doordat een groot gedeelte van zijn vloot vernietigd wordt door een storm, — die al of niet door het gebed der Atheners opkwam en al of niet door de tooverformules der Magiërs weer verdween (c. 189 cf. supra p. 39) —.

Bij Thermopylae moedigen de Grieken elkaar reeds aan met te zeggen, dat het toch geen god is, die tegen Griekenland komt opzetten (c. 203). We mogen dit met Stein (h.l.) en Bischof (p. 69) gerust opvatten als een antwoord van Herodotus zelf op de uiting van den Hellespontier in VII 56 (1). Het gevecht zelf gaat aanvankelijk voor Xerxes slecht; gedurende de eerste twee dagen lijden de Meden en zelfs de ἄθῆναιοι der Perzen, onder Hydarnes leiding (2), gevoelige nederlagen. Eerst door de hulp van den verrader Ephialtes kunnen de bewakers van den pas door een gelijktijdigen front en rugaanval worden neergemaaid. Xerxes was door dezen onverwachten tegenstand zoo woedend, dat hij het lijk van Leonidas nog liet verminken. Deze wreedheid is des te treffender en strafwaardiger, omdat juist de Perzen gewoon zijn hun dappere vijanden te eeren (cf. Herodotus' eigen woorden in VII 238 en het Perzische optreden tegen den dapperen Pythes VII 181).

Ook de vloot had geen geluk. Na den reeds vermelden storm volgde een gevecht, waarin ze zware verliezen leed; daarna werd ze nogmaals door een storm vernietigd, terwijl ook een tweede zeegevecht aan de barbaren grooter verlies bracht dan aan de Grieken. Herodotus zorgt er ook hier voor, dat de lezer steeds denkt aan Artabanus' woorden, dat een klein leger met gods hulp een groot leger kan vernietigen; herhaaldelijk legt hij ook op het nume-

(1) Cf. Taeger p. 261: « Herodot dürfte über die Naivität des Hellespontiers gelächert haben; und doch steht er der geistigen Haltung, die sich in solchen Worten offenbart, näher als man zunächst wohl glauben möchte. »

(2) Volgens Obst p. 11 zijn het niet de ἄθῆναιοι geweest, maar « die Linien — Perser des Otanes ».

riek zeer groote verschil tusschen Perzen en Grieken (voor Thermopylae passim — voor Artemisium VIII 15) den nadruk.

Xerxes tracht zijn macht nog hoog te houden. Maar zijn handelwijze na den slag bij Thermopylae om lijken te verbergen en zoo zijn figuur te redden (VIII 24) is toch volkomen het tegenovergestelde van zijn vroegere woorden in den kriegsraad (VII 8) en tegen Demaratus (VII 101).

En steeds gaat het verder achteruit. Een aanval op Delphi mislukt (VIII 32 e.v.), ondanks het feit, dat slechts weinige Delphiërs zich tegen de groote overmacht teweeststellen: de goddelijke hulp is hier dan ook wel zeer duidelijk (cf. supra p. 87). Dan zien Demaratus en Dicaeus in Eleusis een voorteeken, voorspellend, dat de vloot ten gronde zal gaan. Maar zij durven het Xerxes al niet meer te zeggen, omdat ze bang zijn voor hun hoofd en begrijpen, dat geen mensch hem nog kan redden (c. 65).

De slag bij Salamis (1) is een verpletterende nederlaag. Xerxes wordt bang en laat de brug over den Hellespontus bewaken, omdat hij de Joniërs niet meer vertrouwt (VIII 97). Toen Artabanus hem vroeger op dit gevaar wees, heeft hij diens raad overmoedig in den wind geslagen (VII 10). De raad blijkt echter goed te zijn geweest, zoowel op het militair-practische, als op het hoogere, geestelijke gebied. Op aanraden van Mardonius en Artemisia besluit Xerxes zelf naar Azië terug te gaan en Mardonius met een uitgelezen leger in Griekenland achter te laten ter verovering; ook hier weer het *ἐλπίς*-motief. Maar ook dit laatste plan mislukt. Mardonius zelf wordt bij Plataeae verslagen en gedood, terwijl de Perzische vloot bij Mycale vernietigd wordt; Xerxes zelf gaat in Azië te midden van familietwisten een roem- en eerloos leven tegemoet.

Kan men een voorstelling van zaken verlangen, die meer met Herodotus' religieuze theoriën in overeenstemming is, dan de hier beschrevene? Xerxes, die heel de wereld wil veroveren, de overmoedigste figuur in heel Herodotus' werk, met het machtigste en prachtigste leger, dat er ooit aanschouwd was, trekt veroveringslustig op het kleine Griekenland los, zonder te letten op rampen-voorspellende voorteekenen, zonder te luisteren naar den zoo vaak gegeven goeden raad; *πάσης συμβουλῆς ἀλογήσας* trekt hij naar Europa, zooals Polycrates (III 125) naar Azië ging.

(1) Cf. uitgebreide beschrijving bij Pohlenz, p. 143-153.

Xerxes laat zich opzweepen door Mardonius, een veroverings-zuchtig militair, die naar nieuw land verlangde om daar zelf den baas te kunnen spelen ; maar ook zelf moest deze boeten met den dood. Als een god kwam Xerxes Europa binnen, maar toen grepen de goden in door hulp en steun aan de Grieken te verleen. En zooals alle overmoed gestraft werd, zoo moet ook Xerxes boeten en — militair verpletterd — terug naar Azië vluchten om daar onder te gaan in armtierig harem-gekrakeel.

Concludeerend kunnen we uit de 5 besproken voorbeelden een schema opstellen, dat ons toont, hoe Herodotus te werk gaat. Overal is de ondergang het gevolg van eigen schuld, overal vinden we hybris en verblindend terug, terwijl zoo mogelijk ook de nadruk gelegd wordt op gepleegde misdaden. Maar het essentieele is het hongeren naar land en de daarop zeker intredende nivelleerende kracht der goden, die juist de meest trotsche ondernemingen tot de grootste mislukkingen maakt. (cf. schema p. 174).

F. DARIUS.

Deze tusschen Cambyses en Xerxes regeerende vorst past in dit schema niet. Zijn veldtocht tegen Babylon was inderdaad slechts straf voor haar afval (III 150). Ook de veldtocht tegen de Scythen is in Herodotus' werk als *τίσις* beschreven (IV 1). Al is dit motief, historisch bezien, natuurlijk verkeerd, omdat Darius zich toch slecht kon opwerpen als wreker van een koningshuis, dat door zijn eigen dynastie was afgezet, toch is het voor Herodotus zelf zóó zeker, dat hij zelfs de koningen der Scythen in hun bijeenkomst over *τίσις* spreken laat (IV 119). En al is in de inscriptie van IV 91 een overmoed te bespeuren (Darius noemt zich daarin *ἀνὴρ ἄριστός τε καὶ κάλλιστος πάντων ἀνθρώπων*), die op naderend onheil wijst, toch is Darius niet verblind en neemt zoo den raad van Coes aan (IV 97) om de brug over den Donau te laten staan en zorgvuldig te bewaken voor het geval er iets gebeurt. Veelzeggend is de vergelijking tusschen Polycrates' optrekken (*πάσης συμβουλῆς ἀλογήσας* III 125) en Darius' woorden van dank aan Coes *ἀντὶ χρηστῆς συμβουλῆς*.

Darius is ook ontvankelijk voor een zinnebeeldige symboulia-scene, die ontstaat, doordat de koning der Scythen hem een vogel, een muis, kikkers en pijlen stuurt (IV 131) en trekt op aanraden

CRÆSUS.	CYRUS.	CAMBYSES.	XERXES.	POLYCRATES.
<i>Landhonger.</i> Kl. Aziat. Grieken I 26 Jon. Eil. I 27 Perzië I 73	Babylon I 177 Scythen I 201	Aegypte III 1 Ammoniërs } Carthagers } III 17 Aethiopiërs }	Griekenland VII 8 a Geheel Europa VII 8 γ.	Volkomen zeeheerschappij III 122 en als middel daarvoor καὶ κως ἰμείρετο γὰρ χρημιάτων μεγάλως
<i>Hybris.</i> ὀλβιώτατος I 30	Optreden tegen Gyn-des I 189. τὸ δοκέειν πλέον τι εἶναι ἀνθρώπου I. 204; rede van I 209.	o.a. optreden tegen Apries III 24. Vergeleken worden met een god III 35 Bevel om orakel te verbranden III 25.	Redevoeringen VII 8, VII 101. Vergeleken worden met een god VII 56. Geeseling van den Hellespontus VII 34.	εὐτυχέων τὰ πάντα en daaruit voortvloeiende geestesgesteldheid III 40-43.
<i>Symbouleutes.</i> Sandanis I 71.	Cræsus I 207. Tomyris I 206.	Cræsus III 36. Aethiopische Koning III 21.	Artabanus VII 10.	Amasis III 40.
<i>Verblindings.</i> a. afwijzen v.d. raad v.d. symbouleutes. b. slechts « goede » verklaring van dubbelzinnige orakels. I 53 I 54.	a) idem.	a) idem. b) idem III 64 III 65.	a) idem. b) idem VII 19 VII 38	a) idem. b) πάσης συμβουλήs δλογήσας (III 125).
<i>Misdaden.</i> I. 92 moord op Pantaleon.		III 16 schending van Amasis' lijk. Moord op Smerdis (III 30), zijn zus (31), Prexaspis' zoon (34) etc.	VII 38 wreedheid tegen Pythios. VII 238 schending van Leonidas' lijk.	III 39 moord op Pantagnotus. III 39 onrechtvaardige plundering. III 44 bedoeling tot moord op een stel Samiërs.

van Gobryas terug. Zoo mislukt de tocht wel, maar hij wordt toch geen debacle, zooals bij Cyrus. Darius' schuld is dus niet zoo groot, dat er van verblinding sprake kan zijn! Bij Cyrus sprak Herodotus dan ook van *ἵμερος γῆς*, wat echter bij Darius niet het geval is.

Aan Griekenland denkt Darius eerst door de hulp, die de Atheners en de Eretriërs bij den Jonischen opstand gegeven hebben. Ook dan is de eigenlijke bedoeling van Darius een wraaktocht; daar bidt hij voor tot Zeus (V 105). Mardonius moet dezen tocht leiden, maar voor hem is de wraak slechts een voorwendsel om zooveel Grieksche steden te veroveren als maar mogelijk is (VI 44) (1). Of dit werkelijk een bevel van Darius was, wordt niet gezegd. Dat deze zelf iets meer dan straf wil, vinden we eerst, als de eerste tocht mislukt is door de vernietiging van de vloot bij het Athos-gebergte en door de zware verliezen tegen de Brugiers, in VI 94 bij den tweeden tocht vermeld. Maar ook dan blijft het hoofdbevel voor Datis en Artaphernes: *ἐξανδραποδίσαντας Ἀθήνας καὶ Ἑρέτριαν ἀνάγειν ἑαυτῷ ἐς ὅσιν τὰ ἀνδράποδα* (VI 94). Bovendien wordt niet alles te werk gesteld; Darius zelf trekt niet mee op en we vinden hier dan ook geen *symboulia*-scene (2).

Eerst wanneer de tweede tocht door de nederlaag bij Marathon (3) misgelopen is, wordt alles grootsch aangepakt. Drie jaar lang is geheel Azië in verwarring door de ontzaglijke voorbereidingen. Darius zelf zal dit keer meegaan, maar dan sterft hij, en Herodotus' laatste opmerking over hem is: (VII 4) *οὐδέ οἱ ἐξεγένετο οὔτε τοὺς ἀπεστεῶτας Αἰγυπτίους οὔτε Ἀθηναίους τιμωρήσασθαι*.

In Herodotus' materiaal over Darius waren geen schokkende gebeurtenissen, zooals plotselinge val en duidelijke goddelijke invloed, voorhanden. En daarom — want zuivere karakterteekening kent Herodotus nog niet (4) — wordt Darius ons voorgesteld als een kalme, niet te overmoedige vorst, in tegenstelling

(1) Dit is het begin van Mardonius' overmoed, waarvan we het noodlottige einde reeds gezien hebben, p. 173.

(2) Cf. Bischof, p. 52.

(3) Cf. over de waarde van den slag bij Marathon Wecklein, p. 272-274.

(4) Cf. Bruns, p. 72 e.v.

Creuzer (Hist. Kunst), p. 128.

Geffcken, I p. 280/1.

Hoffmeister, p. 135.

met zijn voorganger Cambyses en zijn opvolger Xerxes. Deze kleurlooze voorstelling wordt misschien ook hierdoor verklaard, dat de door Cyrus' en Cambyses' overmoed opgeroepen goddelijke wraak soms generaties pleegt over te slaan, zooals dat ook in het Lydische koningshuis het geval was. En veelzeggend is ook het verschil tusschen Herodotus' laatste opmerking over Darius (VII 4): οὐδέ οἱ ἐξεγένετο ... Ἀθηναίους τιμωρήσασθαι en de eerste in dit verband over Xerxes (VII 7): ὥς δὲ ἀνεγνώσθη Σέρξης στρατεύεσθαι ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα.

G. BESLUIT.

Uit de analyse van de personen, die we behandeld hebben om Herodotus' manier van geschiedenis-schrijven in den λόγος te vinden, blijkt, dat alle personen zóó zijn beschreven, en dat alle materiaal zóó is gerangschikt, dat steeds eigen hoogmoed oorzaak van straf was ; dat de κύκλος steeds tot zijn recht kwam ; dat het goddelijke bestuur steeds duidelijk te zien was ; en dit blijkt zoo systematisch te zijn doorgevoerd, dat we zelfs een schema konden opstellen van Herodotus' manier van reconstrueeren. Maar niet alleen de personen leerden ons dat. Ook de beschouwing van kleinere episoden (Candaules — Gyges ; Alyattes — Milete ; Astyages — Cyrus), vooral in verband met lezingen, die we bij andere schrijvers vinden, bewees ons, dat Herodotus zijn geschiedenis altijd zoo voorstelt, dat ze met zijn religieuze principes in overeenstemming is. Een sprekend voorbeeld is daarvan nog het volgende.

Over Miltiades' tocht tegen Paros (1) geeft Herodotus ons niet de algemeen-Grieksche lezing, maar alleen, wat de Pariërs vertellen (VI 134 e.v.). Omdat hij echter met geen enkel woord op de algemeen-Grieksche lezing ingaat, kunnen we aannemen, dat hij de Parische absoluut als historisch beschouwt. Ephorus (frg. 107) had de algemeen-Grieksche lezing : terwijl de muren van Paros reeds begonnen te vallen en de onderhandelingen over een overgave reeds aan den gang waren, zagen de Pariërs plotseling een vuursein op het eilandje Myconus en — in de meening

(1) Cf. Fechner, p. 27 (die ook nog op de alg. Gr. lezing bij C. Nepos wijst). Wecklein, p. 313.

dat Datis hun daarmee op zijn naderende hulp wees — braken ze de onderhandelingen af, en moest Miltiades onverrichterzake het beleg opbreken. Dat ze van Datis hulp verwachtten, bewijst ons, dat de oorzaak van Miltiades' tocht inderdaad was : bestraffing der Pariërs voor de hulp, die zij aan de Perzen te Marathon hadden verleend. Maar Herodotus vermeldt deze oorzaak slechts als voorwendsel (VI 133 *πρόφασιν ἔχων* en *τοῦτο μὲν δὴ πρόσχημα λόγων ἦν*). Hoofddoel is volgens hem de wraak van Miltiades op den Pariër Lysagoras, die hem belasterd had. En omdat deze wraak te groot is, en Miltiades dus te ver gaat (1), moet deze tocht mislukken. Wanneer het orakel dit nog bevestigt door Timo, Miltiades' helpster, onschuldig te verklaren, staat ook hier aan de opvatting van het gebeurde als rechtvaardige *τίσις* voor *αἰτία* niets meer in den weg.

We kunnen dus concludeeren, dat Herodotus' kritiek en eventuele reconstructie in den *λόγος* louter gegrondvest is op de opvatting, dat de goden het bestuur over den loop der mensche-lijke geschiedenis in handen hebben ; en dat alleen die geschiedenis als historisch betrouwbaar kan worden aanvaard, waarin dat goddelijk bestuur duidelijk zichtbaar is, m.a.w. wanneer het werk der goden in iets duidelijk is, is dat voor Herodotus de vaste grondslag om het gebeurde als zeker waar op te vatten. Herodotus' pragmatisme in den *λόγος* is het zuiverste religieuze pragmatisme, dat men zich denken kan.

Zonder dieper in te gaan op de problemen over den uitwendigen vorm van Herodotus' werk, zou men in dit verband misschien terecht de volgende opmerking over het slot (2) van zijn boek kunnen maken. Voorstanders van het voltooid zijn merken wel eens op, dat de beschrijving van het tot stand komen van den Attischen Zeebond (3) nog slechts weinige capita vroeg, en dat het dwaas is om te veronderstellen, dat zulk een groot werk op

(1) VI 135 ἀλλὰ δεῖν γὰρ Μιλτιάδεα τελευτᾶν μὴ εἶδ. cf. supra p. 45.

(2) Voor het voltooid zijn van Herodotus' werk spreken zich uit o.a. Aly, Dahlmann Gomperz, Hauvette, Ed. Meyer, O. Nitzsch, (Programm über Herodot, Bielefeld 1873). Er tegen zijn o.a. Egermann, Jacoby, Lipsius, (Leipz. Stud. XX 1902 p. 105.) Pohlenz.

(3) Focke merkt op, dat de Att. Zeebond voor Herodotus niet, zooals voor Thucydides, een glanzend einde is van een groote oorlogspériode, maar het begin van een *στάσις ἐμφυλός* (Her. VIII 3) en dus door Her. verzwegen. Dit argument vervalt m. i. echter door er op te wijzen, dat Her. toch geregeld onderlinge Gr. twisten vermeldt.

een paar paragraphen na voltooid is. Maar men denke zich eens in, hoe lastig deze paar paragraphen voor Herodotus moeten geweest zijn. Athene immers is van een kleine stad tot een groote macht geworden en gaat door den Attischen Zeebond haar grenzen eigenlijk te buiten. Zooals Cyrus een goden-werktuig was om Cræsus neer te storten, toen deze op het hoogtepunt van zijn macht stond, zooals Griekenland, maar vooral Athene, het duidelijke werktuig van dezelfde goden was om Xerxes van zijn grootheid te berooven, zooals Lydië, Perzië, Samos etc. voor hun al te groot geluk met ongeluk moesten boeten, zoo zal het ook met Athene gaan, wanneer het niet oppast (1). L'histoire se repète! Herodotus maakt de eerste jaren van den Peloponnesischen oorlog nog mee en, gedwongen door de ervaring, moet hij in dezen strijd de nederlaag zien aankomen van *zijn* Atheners, (die door de stichting van den Attischen Zeebond buiten hun grenzen gaan), zooals ook Cræsus, Cyrus, Cambyses, Darius en Xerxes de nederlaag leden, toen zij buiten hun grenzen waren gegaan. Het minachtend wijzen op « die paar paragraphen » als argument vóór het voltooid zijn, kan men dus, door te verwijzen naar de onzaglijke moeilijkheden aan de andere zijde rustig ter zijde schuiven.

§ 5. DUBBELBERICHTEN.

Nadat we in de vorige hoofdstukken hebben vastgesteld, dat Herodotus' eigen religieuze visie het waarheids-criterium was in den λόγος, moeten we in de volgende pagina's onderzoeken, hoe hij staat tegenover die dingen, die voor zijn godsdienstige visie indifferent zijn, m.a.w. zijn houding in de ιστορίη (cf. p. 100). De bestudeering daarvan is zeer moeilijk, omdat men daarvoor eigenlijk de beschikking moest hebben over het materiaal, dat Herodotus zelf ten dienste stond. Dan immers zou men duidelijk kunnen zien, wat hij wel en niet aanvaardde, en op welke gronden hij zoo handelde. Toch hebben we eenig materiaal, dat we kunnen gebruiken, en wel speciaal de dubbelberichten (2).

(1) Cf. K. Glaser, die Herodotus' slotwoord opvat als een waarschuwing aan het adres van Athene.

(2) A. von Gutschmid IV, p. 168.

Jacoby R. E. Suppl. 2., 1913.

Ph. Legrand, p. 78.

Glover, p. 67.

Naast het opzettelijk verzwijgen van sommige dingen (o.a. I 95, 214, II 123, VI 55, 134, VII 96 etc.) vinden we immers ook vele gevallen, waarin Herodotus ons over één ding meerdere overleveringen geeft (*διῆφοι λόγοι*, term IX 74). Het is reeds a priori duidelijk, dat we dergelijke dubbelberichten niet behoeven te verwachten op het gebied der *goden-mythen*. Volgens Herodotus is immers alle mythologie louter menschenwerk (II 53) en daarom zegt hij uitdrukkelijk niet bereid te zijn daarover te spreken (II 3: *οὐκ εἰμὶ πρόθυμος ἐξηγέσθαι*), waarmee overeenkomt, dat we er slechts zelden een kleine notitie over vinden (1). Voor de *heldensagen* geldt iets dergelijks. We constateerden immers reeds, dat voor Herodotus, op grond van zijn hooge opvatting over de goden, het grootste deel der sagen onhistorisch is, terwijl hij (— dit bleek uit de uitdrukkingen *λόγος ἐστὶ, λέγεται* etc. —) van de gerationaliseerde sagen nog slechts de hoofdlijnen aanvaardt, omdat de bijzonderheden misschien wel historisch, maar in ieder geval oncontroleerbaar zijn. In de zeldzame voorbeelden van dubbelberichten, die we op dit gebied vinden, is het dan ook niet te verwonderen, dat Herodotus, tenzij op dringende gronden, geen beslissing neemt, d.w.z. zich niet uitspreekt, dat het één hem waarschijnlijker toeschijnt dan het andere (*δόξα*, geen *ἐπιστήμη* cf. p. 99).

Geen beslissing neemt Herodotus in:

I 1 e.v., waar hij verschillende lezingen geeft over Io, Medea, Europa en Helena, maar zelf in c. 5 uitdrukkelijk opmerkt: *ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων ὥς οὕτω ἢ ἄλλως πως ταῦτα ἐγένετο*; VI 53 e.v., waar hij verschillende berichten geeft over Perseus' voorvaderen, maar zelf niet verder gaat dan Perseus zelf; VI 137, waar hij slechts vermeldt, wat Hecataeus en de Atheners over het al dan niet rechtvaardig verdrijven der Pelasgers zeggen, maar zelf opmerkt: *οὐκ ἔχω φράσαι*; IX 73, waar hij het onbeslist laat of Decelus zelf of de Decelaërs aan de Tyn-dariden de schuilplaats van Helena toonden.

Herodotus neemt wel een beslissing in I 171-172, II 120 en V 57. In tegenstelling met de Cariërs (I 171), die zich zelf als

(1) De Aegyptische en Grieksche verhalen in het tweede boek over de geboorte en de dateering van Dionysus, Heracles en Pan zijn dan ook niet als eigenlijke dubbelberichten op te vatten, maar slechts als voorbeelden voor de onwaarachtigheid der mythologische verhalen.

autochthoon beschouwen, vertellen de Cretensers, dat de Cariërs aanvankelijk op de eilanden gewoond hebben en pas later naar het vasteland zijn getrokken. Herodotus gelooft het laatste, waarschijnlijk omdat hij daarvoor doorslaggevende argumenten vond in de overleveringen omtrent Minos, die hij aan een uitgebreid onderzoek heeft onderworpen, cf. *ὅσον καὶ ἐγὼ δυνατός εἰμι ἐπὶ μακρότατον ἐξικέσθαι ἀκοῇ*.

De Cauniërs beweerden uit Creta te stammen (I 172), Herodotus echter beschouwt hen als autochthoon, omdat zij in taal, gewoonten en zeden verschillen van alle andere mensen (ook van de Cretensers dus, op wie ze — in geval van afkomst daarvan — toch moesten lijken). Dit is goede, objectief-historische kritiek.

In II 120 geeft Herodotus de van de Grieksche sage afwijkende Aegyptische lezing over Helena; deze zou gedurende het beleg van Troje niet dàar, maar in Aegypte geweest zijn. Hier hebben we een subjectieven grond: Herodotus aanvaardt de Aegyptische lezing op grond van de sophistische (*εἰκός*) overweging, dat Priamus de uitlevering van een Grieksche vrouw toch wel verkozen zou hebben boven den dood van zijn eigen kinderen en stads-genooten. Uit het ontbreken van de te verwachten uitlevering concludeert hij dus de onwaarschijnlijkheid der aanwezigheid in Troje.

Terwijl de Gephyraërs zeggen, dat ze uit Eretria stammen, houdt Herodotus hen voor afstammelingen van de Phœniciërs, die met Cadmus naar Griekenland waren gekomen (*ὥς δὲ ἐγὼ ἀναπυθανόμενος εὐρίσκω* V 57) (1). Ze zouden in het Tanagreïsche gebied gewoond hebben, waaruit ze later door de binnendringende Bœotiërs zijn verdreven, waarna ze in Athene opname vonden. Waarom hij dit aanneemt, zegt hij niet. Maar waarschijnlijk had hij daar objectieve argumenten voor gevonden in de voorwaarden, waarop de Atheners de Gephyraërs opnamen (al zijn die ook *οὐκ ἀξιαπηγήτων*); en bovendien werden de inwoners van Tanagra ook later nog Gephyraërs genoemd (cf. Strabo p. 404).

Het spreekt vanzelf, dat wij op het gebied van de geographie en de zedenbeschrijving slechts weinig voorbeelden van dubbel-berichten zullen vinden, omdat Herodotus het meeste, wat hij beschrijft, zelf gezien heeft en daar dus objectief in kan zijn.

(1) Cf. I 171.

De voorbeelden geven dan ook slechts kleinigheden, die Herodotus even vermeldt, hetzij om volledig te zijn, hetzij misschien alleen maar tot versiering van zijn verhaal ; slechts in de kwestie over den Nijl (dien hij natuurlijk zelf gezien en bevaren heeft) is hij uitvoeriger en daar voert hij ook een eigen meening aan.

I 202. Volgens sommigen is de Araxes grooter, volgens anderen kleiner dan de Ister.

IV 45. Sommigen zeggen, dat de Phasis de grensrivier is, anderen de Tanais.

IV 81. Volgens sommigen zijn er veel, volgens anderen slechts weinig Scythen. Zelfs hier voelt Herodotus zich niet in staat zich bij een van beide lezingen aan te sluiten (*οὐκ οἷός τε ἐγενόμην ἀτρεκέως πυθέσθαι*), ofschoon hij den ontzaglijken ketel gezien heeft, die — volgens de inboorlingen — gemaakt zou zijn uit één pijlspits per inwoner ; m.i. blijkt hieruit, dat hij het verhaal over den ketel niet heelemaal gelooft.

IV 94/95. De Geten houden Salmoxis voor een god ; de Grieken van den Hellespontus daarentegen voor een mensch. Gewoonlijk identificeert Herodotus vreemde goden met de Grieksche. Hier weerhouden hem daarvan de al te wreede riten, die bij een verheven god niet passen.

IV 103. Twee verschillende lezingen over een offergebruik voor de Taurische godin Iphigenia.

II 20 e.v. geeft ons drie verschillende lezingen (of liever vakwetenschappelijke verklaringen) over de overstromingen van den Nijl. Volgens de eerste (1) zouden jaarlijksche winden het water ophouden (wat Herodotus verwerpt, omdat hij bij geen enkele andere rivier iets dergelijks waarneemt) ; volgens de tweede (2) zou het de schuld van Oceanus zijn (wat hij verwerpen moet, omdat hij niet aan het bestaan van een Oceanus gelooft) ; volgens de derde (3) zou het te danken zijn aan het smelten van sneeuw, wat Herodotus ontkent, (omdat het op meerdere gronden niet waarschijnlijk is, dat er sneeuw zou liggen in dat bij uitstek warme land). Tegenover deze drie zet hij dan, wat hemzelf het

(1) Thales v. Milete, cf. Athenaeus II 87.

(2) Hecataeus (Müller fr. 278) en de Aegypt. priesters (Diod. I 37).

(3) Anaxagoras (Diod. I 38).

waarschijnlijkste toeschijnt, n.l. dat die overstromingen aan den stand van de zon te wijten zijn.

Voordat we nu overgaan tot de dubbelberichten in de *menselijke geschiedenis* dient eerst de volgende opmerking te worden gemaakt : als doel van Herodotus' geschiedeniswerk is vastgesteld : de geschiedenis van den strijd tegen de Perzen (— met alles, wat daaraan vastzit —) zóó voor te stellen, dat de Grieken en speciaal de Atheners er uit zouden zien en leeren, dat de goden het bestuur over het heelal in handen hebben ; dat de menschen weliswaar vrij zijn, maar dat ze, als ze overmoedig worden, zeker in botsing komen met de steeds nivelleerende goden en dan altijd het onder-spit delven ; dat het daarom het beste is steeds godsvruchtig te blijven en de aan het menschdom gestelde perken niet te buiten te gaan. Herodotus' religieus pragmatisme in den λόγος, dat steeds naar een Theodicee zoekt om daardoor leering te geven, sluit het bij voorbaat al volkomen uit om in de groote lijnen van zijn geschiedenis dubbelberichten te vinden. Zijn opmerking : „ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα” slaat niet op de groote lijnen van zijn werk. Vandaar dat hij bij de geschiedenis van Cyrus slechts die overlevering vermeldt, die met zijn opvatting over het wereldgebeuren in volkomen overeenstemming is. De andere lezingen kent hij, — dat zegt hij uitdrukkelijk en zoo zou men ook hier eigenlijk van dubbelbericht kunnen spreken, — maar tegenover die eene hebben ze zelfs geen recht op vermelding. Dit eigenmachtig kiezen van een overlevering vinden we niet vaak zoo duidelijk uitgedrukt, maar toch hebben we het eenige malen kunnen constateeren : Candaules — Gyges (p. 133) ; Alyattes — Milete (p. 135) ; Astyages — Cyrus (p. 149) ; Cambyzes — Aethio-
pië (p. 156) ; Miltiades — Paros (p. 179).

Verder kunnen we op grond van het religieuze pragmatisme ook vooropzetten, dat we geen dubbelberichten zullen vinden dàar, waar een bovennatuurlijke en een natuurlijke verklaring naast elkaar staan, en wel gelijkwaardig naast elkaar staan. In zoo'n geval zou immers zeker de voorkeur aan de bovennatuurlijke verklaring gegeven zijn. Ik schrijf echter met opzet *gelijkwaardig*, omdat in het eenigste geval, dat men vaak aanhaalt om te bewijzen, dat Herodotus ook wel eens een natuurlijke verklaring verkiest boven een voorhanden zijnde bovennatuurlijke, de beide λόγοι niet aan elkaar gelijkwaardig zijn. Er is dan ook onder alle dubbelberichten slechts één voorbeeld aan te halen, waarin Herodotus

een beslissing doet op grond van zijn religieuze principes. En dat hij ook andere lezingen vermeldt, is m.i. uitsluitend te danken aan het feit, dat hij hier vier verschillende verklaringen naast elkaar vond, iets wat we in heel zijn werk niet meer terugvinden. Terwijl immers de Atheners Cleomenes' waanzinnigen dood beschouwen als straf voor het schenden van het heiligdom in Eleusis, de Argivers als straf voor het optreden tegen hun heros, terwijl de Spartanen zelf een natuurlijke verklaring geven, sluit Herodotus zich aan bij de opvatting, die οἱ πολλοὶ λέγουσι 'Ελλήνων: straf voor het omkoopen van het orakel (VI 75-84).

Eerst zullen de dubbelberichten worden nagegaan, waarin Herodotus zich voor het eene of andere uitsprekt en zullen we de motieven trachten te vinden, die bij dit stelling-nemen een rol spelen.

A) Soms is die kritiek erg gebrekkig en beslist alleen zijn subjectief waarschijnlijkheidsgevoel. Zoo vindt hij in III 9 de lezing, dat de Arabische koning Cambyses' leger in de woestijn door middel van kameelen van water heeft voorzien πιθανώτερος dan de andere. Het klinkt ook inderdaad erg onwaarschijnlijk, dat hij door het aan elkaar naaien van huiden een waterleiding zou hebben aangelegd, bestaande uit drie 12 dagen lange buizen. Hoeveel huiden zouden daarvoor wel nodig geweest zijn!

In VIII 118/119 geeft hij den voorkeur aan de lezing, volgens welke Xerxes door Thracië naar Azië is teruggekeerd, boven de andere, die verhaalt, dat Xerxes per schip overstak en dat, na het opkomen van een storm, op raad van den stuurman vele edele Perzen zich in zee zouden geworpen hebben, op Xerxes' verzoek om zóó het schip lichter te maken. Het klinkt ook vrij onaannemelijk, dat Xerxes zijn waardevolle Perzische edelen (1) zou hebben opgeofferd, ofschoon hij met de nietswaardige Phœnicische matrozen hetzelfde resultaat had kunnen bereiken. Bovendien geeft VIII 120 nog een objectieven grond (cf. infra E).

B) Soms verwerpt Herodotus een bericht, omdat hij er den grond van doorziet : opschepperij, poging tot σεμνοῦν en partij-

(1) 119: (λόγος) οὐδαμῶς ἔμοιγε πιστός οὔτε ἄλλως οὔτε τὸ Περσέων τοῦτο πάθος.

digheid, die de waarheid vertroebelt (1). Zoo gelooft hij in III 16 de Perzische lezing, dat Cambyses Amasis' lijk heeft geschonden, en niet het Aegyptische verhaal, dat het het lijk van iemand anders was : ἄλλως δ' αὐτὰ Αἰγύπτιοι σεμνοῦν. Dit speelt ook nog een, zij het zeer secundaire, rol bij de keuze, die hij doet in I 95, waar hij belooft te schrijven, wat die Perzen zeggen, οἱ μὴ βουλόμενοι σεμνοῦν τὰ περὶ Κῦρον ἀλλὰ τὸν ἔοντα λέγειν λόγον.

Naast het zeer geloofwaardige verhaal (IV 77), dat de Scyth *Anacharsis* een wereldreis maakte, waarin hij buitenlandschen invloed onderging en daarom door den Scythischen koning gedood werd, staat het Spartaansche verhaal, dat Anarcharsis door zijn koning naar Griekenland was gestuurd, en toen geboodschapt had, dat men alleen met de Spartanen behoorlijk kon spreken: ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος ἄλλως πέπλασται ὑπ' αὐτῶν Ἑλλήνων en Anacharsis kwam om, zooals in de eerste lezing is verteld.

C) Soms loochent hij een van beide lezingen, omdat zij in strijd is met de νόμος van de betrokkenen. Zoo aanvaardt hij in III 56, dat de Lacedaemoniërs het beleg van Samos opbraken, omdat ze geen vorderingen maakten. De ματαιότερος λόγος is, dat Polycrates hen met goud zou hebben omgekocht. Spartanen geven immers niets om goud (cf. p. 162(3)). Over de soldaten bij Thermopylae wordt in VII 219/220 verhaald, dat zij — na het bekend worden van Ephialtes' verraad — een beraadslaging hielden en toen gingen of bleven al naar gelang ze zelf wilden. Herodotus vindt echter de andere lezing voortreffelijker, n.l. dat Leonidas de overigen wegstuurde, maar zelf met de Spartanen bleef. De Spartaansche νόμος wil immers : ofwel sneuvelen, ofwel winnen, maar in geen geval vluchten.

B en C komen samen voor in III 2 (cf. p. 154). Het σεμνοῦν blijkt uit de poging om Cyrus' huis verwant te maken aan Aegypte (2); de νόμος kan geen νόθος koning laten worden.

(1) Cf. I 51. Op een door Cræsus naar Delphi gezonden mengvat staat geschreven, dat het een geschenk van de Lacedaemoniërs zijn zou : οὐκ ὀρθῶς λέγοντες · ἔστι γὰρ καὶ τοῦτο Κροῖσου. Maar een inwoner van Delphi heeft dat erop laten zetten : βουλόμενος χαρίζεσθαι Λακεδαιμονίοισι (ik ken zijn naam, maar zeg hem niet!) en verder cf. VI 14 : οὐκ ἔχω ἀτρεκέως συγγράψαι, οἷτινες ἐγίνοντο ἄνδρες κακοὶ ἢ ἀγαθοὶ · ἀλλήλους γὰρ κατατιῶνται.

(2) Cf. Vogt 113 : « Mit derselben Schlauheit, mit der später der Eroberer Alexander für Aegypten in Anspruch genommen wurde, wird Kambyzes zum Sohn einer Aegyptischen Königstochter erklärt ». Ook dit bewijst, met hoeveel recht Her. poging tot σεμνοῦν kan beschouwen als vervalsching van waarheid!

D) Soms verwerpt Herodotus iets, omdat het in strijd is met de chronologie. Zoo gelooft hij in II 134, dat Mycerinus de pyramide voor zijn dochter liet bouwen, en niet dat ze door de hetaere Rhodopis gebouwd is, want die leefde pas later. Merkwaardig is, dat dit slechts een secundair argument is. Het primaire ligt weer in Herodotus' eigen waarschijnlijkheidsgevoel: een hetaere kan toch zeker geen pyramide laten bouwen, die duizenden talenten kost!

E) Soms wordt een van beide lezingen door andere overleveringen bevestigd of uitgesloten (wat we ook reeds bij de dubbelberichten uit den heldentijd vonden). In III 33 gelooven de Aegyptenaren, dat Cambyses krankzinnig werd dóór en direct ná het dooden van den Apis-stier. Herodotus houdt het echter met de Perzen, dat Cambyses reeds langer gek was: uitingen daarvan waren immers reeds vóór het dooden van den Apis-stier geconstateerd (cf. supra p. 157).

In III 80 beweert Herodotus, in tegenstelling met de Grieken, dat de Perzische debatten over de staatsinrichting wel historisch zijn. Dit wordt voor hem n.l. waarschijnlijk gemaakt door het feit, dat in VI 43 aangetoond kan worden, dat de Perzen bij de Joniërs tyrannen afzetten en democratieën instellen.

In VII 213 geeft hij den voorkeur aan de overlevering, dat Ephialtes de verrader was bij Thermopylae, boven de andere, volgens welke Onetes en Corydallus aan de Perzen den weg zouden geweest hebben. Immers, dat Onetes den weg kende, hoewel hij geen Maliër was (— wat Ephialtes wel was —) kan desnoods nog wel aangenomen worden; maar het is bekend, dat de Pylagoren, die het toch zeker het beste weten (*πάντως κού τὸ ἀτρεκέστατον πυθόμενοι*), Ephialtes als dader hebben gebrandmerkt.

Ook in VIII 117 e.v. komt dit motief tot uiting, want na datgene, wat supra p. 183 onder *a* reeds vermeld is, zegt Herodotus nog: *μέγα δὲ καὶ τόδε μαρτύριον*: er wordt ook overgeleverd, dat Xerxes in Abdera geweest is en daar vriendschap sloot en geschenken uitdeelde (ofschoon de rest van het bericht der Abderieten niet aanvaard wordt, *λέγοντες ἔμοιγε οὐδαμῶς πιστά*). De uitdrukking *μέγα δὲ καὶ τόδε* bewijst ons duidelijk, dat voor Herodotus het subjectieve waarschijnlijkheidsgevoel en een objectieve andere overlevering practisch dezelfde bewijskracht bezitten.

In VIII 94 vermeldt hij na een hatelijke lezing over Adeimantus'

vlucht uit Salamis ook een beter bericht, dat hij dapper gestreden zou hebben. En de opmerking *μαρτυρέει δέ σφι καὶ ἡ ἄλλη Ἑλλάς*, staat er m.i. borg voor, dat hij de laatste lezing aanvaardt.

Ik zou hier ook onder willen rangschikken II 2, waar Herodotus aan de Aegyptische lezing over de eerste menschen den voorkeur geeft boven vele andere dwaze dingen, die de Grieken hierover verhalen ; m.i. vindt dit zijn verklaring in het feit, dat de Phrygiërs onder *βεκός* werkelijk brood verstaan (1). Iets dergelijks vindt men ook terug in IV 155, waar Herodotus afwijkt van het gezegde der inwoners van Thera en Cyrene, dat Battus reeds van zijn geboorte af dezen naam droeg. Omdat het Lybische woord voor koning *βάττος* is, is hij zelf van meening, dat Battus eerst later zoo genoemd werd, maar aanvankelijk anders heette (2).

F) Soms spreekt bij de dubbelberichten ook de monumentale overlevering (3) mee. II 130/1 : De priesters in Sais vertellen over den dood en het graf van Mycerinus' dochter en de daarnaast staande 20 beelden *τῶν παλλακέων τῶν Μυκερίνου* (of 't werkelijk beelden van die vrouwen waren *οὐκ ἔχω εἰπεῖν πλὴν ἣ τὰ λεγόμενα*). *οἱ δέ τινες λέγουσι*, dat het meisje zich vermoord had, toen Mycerinus haar genomen had, en dat de beelden afbeeldingen zijn van de dienaressen, die Mycerinus hadden toegelaten en die gestraft waren met afkapping van hun handen : *ταῦτα δὲ λέγουσι φλυηρόντες, ὥς ἐγὼ δοκέω* : ik kan immers aan de beelden zelf nu nog zien, dat de handen er door den tand des tijds zijn afgevallen. Verder in II 181 : volgens sommigen huwde Amasis Battus' dochter, volgens anderen Arcesilaus' dochter, volgens anderen de dochter van Critobulus, Ladice genaamd. Herodotus aanvaardt dit laatste, ongetwijfeld omdat haar wijgeschenken *ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ* bewaard zijn.

De manier, waarop de Scythen hun afkomst verklaren (IV 5), gelooft hij niet (*ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες, λέγουσι δ' ὧν*), omdat daar kinderen van goden een rol in spelen. Ook het verhaal der Pontische Hellenen kan niet voor historisch betrouwbaar in aanmerking komen, omdat daar een *μῆτοπαρθενος* in voorkomt

(1) Cf. voor Herodotus' belangstelling voor talen van vreemde volkeren (invloed van Antiphon) Diels : *Die Anfänge der Philologie bei den Griechen* (N. j. bb. f. d. Klass. Alt. 25 (1910) p. 13 e.v.) Pohlenz p. 195. Vogt. p. 124.

(2) n. l. Aristoteles, *Pind. Pyth.* V 87.

(3) Cf. *supra* p. 97 en Creuzer, *Hist. Kunst*, p. 82.

(IV 8 e.v.). Er bestaat echter nog een andere lezing (IV 11/12 ἄλλος ξυνὸς Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων λόγος), waar Herodotus zich bij aansluit (1). Want deze lezing wordt ook nog door monumentale overlevering gestaafd (τάφος, Κιμμέρια τείχεα, πορθμήια Κιμμέρια).

G) Een enkelen keer zien we, dat Herodotus « *den Erfolg einer Begebenheit zum Maszstabe ihrer inneren Wahrscheinlichkeit macht* » (2). De in Samos terugkeerende Samiërs zijn, volgens sommigen, door Polycrates verslagen. Anderen daarentegen melden, dat zij Polycrates verslagen hebben. Dit laatste echter is onmogelijk (λέγοντες ἐμοὶ δοκεῖν οὐκ ὀρθῶς) : immers, als ze zelf gewonnen hadden, zou het toch zeker niet noodig geweest zijn de Lacedaemoniërs te hulp te roepen! (III 45). Iets dergelijks hebben we ook reeds bij Helena gezien (II 120 cf. p. 180), maar omgekeerd: in III 45 besluit hij uit iets, wat *wel* gebeurd is, tot het onwaar zijn van een lezing; in II 120 neemt hij een lezing aan op grond van iets, dat *niet* gebeurd is.

Zooals blijkt, is een classificatie van motieven, die bij Herodotus een rol spelen bij het kiezen uit twee of meer lezingen, lastig te vinden. Maar wel kan reeds, zonder vooruit te loopen op de conclusies, die we beneden zullen trekken, opgemerkt worden, dat naast Herodotus' eigen subjectief gevoel reeds meerdere bewijzen van goede historische kritiek opduiken.

In tegenstelling met al deze gevallen staan de voorbeelden, waarin Herodotus geen keuze doet tusschen twee of meer lezingen (3). Vragen we naar het waarom hiervan, dan kunnen we reeds a priori de hypothese opstellen, dat zijn waarschijnlijkheidsgevoel zich hier niet uiten kan, hetzij omdat iedere lezing voldoende met bewijzen is gestaafd, hetzij omdat de eene overlevering even waarschijnlijk klinkt als de andere. En inderdaad rechtvaardigen de exempla deze hypothese.

(1) τῷ μάλιστα λεγομένῳ αὐτὸς πρόκειται. Volgens Aly p. 110 berust deze hypothese op Hecataeus.

(2) Creuzer (Hist. K.) p. 86.

(3) Niet als dubbelberichten beschouw ik de εἶτε ... εἶτε gevallen. Deze geven m.i. slechts een vermoeden van Herodotus aan : b.v. I 19 Astyages stuurt, wanneer zijn ziekte lang duurt, gezanten naar Dephi εἶτε δὴ συμβουλευσάντός τευ εἶτε καὶ αὐτῷ ἔδοξε. Wanneer Pisistratus geen omgang heeft met zijn vrouw, zegt deze het aan haar moeder : εἶτε ἰστορεύσῃ εἶτε καὶ οὐ, etc. Cf. ook I 86 en I 191, waarin R. Lattimore p. 35 zelfs een symbouleutes-scène meende te mogen zien!

Onder de eerste groep vallen I 65, IV 150, V 44 en VII 148. In I 65 staat tegenover de lezing, dat Lycurgus zijn wetten aan het orakel ontleend zou hebben (— wat Herodotus met zijn groot vertrouwen in het orakel zeker aanvaard zou hebben, als er niets anders tegenover stond —), het verhaal, dat hij ze uit Creta heeft gehaald, welk verhaal gebaseerd is op de duidelijke overeenkomst tusschen de instellingen van Sparta en Creta. Het blinde orakel-vertrouwen wordt hier dus beperkt door *reële* betrekkingen.

In IV 150 vinden we twee verschillende lezingen over den persoon van Battus en de aanleiding tot het stichten van de Cyrenaëische colonie. Omdat in beide lezingen een groote rol wordt gespeeld door het orakel en de straf, die het gevolg is van het niet opvolgen van een gegeven orakel, kan Herodotus niet aan één van beide den voorkeur geven.

V 44. In het meningsverschil tusschen Sybarieten en Crotoniaten beschouwen eerstgenoemden het als een bewijs voor Dorieus' meesrijden met de Crotoniaten, dat er een heilig domein en een tempel is toegewijd aan Athene, bijgenaamd de Crathische, en dat Dorieus hier omkwam *παρὰ τὰ μεμαντευμένα ποιέων* (— volgens welke hij naar Sicilië moest gaan —). De Crotoniaten daarentegen zeggen, dat zij Dorieus toch zeker wel een belooning zouden gegeven hebben, als hij met hen had meegedaan; dat hebben ze immers ook gedaan voor Callias uit Elis, wiens belooning *καὶ ἐς ἐμὲ* nog zichtbaar is. Van Dorieus echter niet. Ook hier is het blinde orakelgeloof van Herodotus getemperd, niet echter op een objectieven grond, zooals in I 65, maar op grond van een sophistische *εἰκός* redeneering. De *μαρτύρια* van beide lezingen vindt Herodotus zelf even sterk; daarom neemt hij geen beslissing, maar vermeldt slechts de bewijzen, die beide partijen aanhalen en zegt: *πάρεστι, ὁκοτέροισί τις πείθεται αὐτῶν, τοῦτοισι προσχωρεῖν*.

In VII 148 e.v. vinden we over Argos' weigering om mee te doen aan den strijd tegen de Perzen drie verschillende berichten. Volgens de Argivers zelf heeft een orakel hen ervan afgehouden en Herodotus kan zelfs den letterlijken text vermelden. Een *ἄλλος λόγος* zegt, dat Xerxes hun een gezant gestuurd zou hebben om een bondgenootschap; dit klinkt ook niet onwaarschijnlijk, omdat Herodotus later kan constateeren, dat een gezant van Argos bij den Perzischen koning kwam om te vragen of het vroegere bondgenootschap nog voortduurde. En ook de derde lezing klinkt

niet onaannemelijk, dat het de Argivers geweest zijn, die de Perzen in het land geroepen hebben, omdat zij *alles liever* hadden dan onderworpen te worden door de Lacedaemoniërs. Dit is immers dezelfde gedachtengang als in VIII 30: *ὡς ἐγὼ συμβαλλόμενος εὐρίσκω*, zouden de Phocaeërs beslist gemedizeerd hebben, als ze daar hun doodsvijanden, de Thessaliërs, afbreuk mee hadden kunnen doen. Ook hier krijgt de lezing, waar het orakel een rol in speelt, niet onbetwist den voorkeur, omdat Herodotus een open oog heeft voor de goede historische gronden der beide andere overleveringen.

Dan rest nog slechts de vermelding van de voorbeelden, waarin Herodotus niet alleen geen beslissing neemt, maar ook voor geen der twee lezingen een bewijspunt geeft.

I 27. Volgens sommigen heeft Bias, volgens anderen Pittacus Cræsus afgehouden van den tocht tegen de eiland-bewoners!

I 70. Het mengvat, dat de Lacedaemoniërs aan Cræsus wilden schenken, bevindt zich op Samos. Of het daar kwam door roof der Samiërs, of door verkooping door de Lacedaemoniërs is onzeker.

II 125. De pyramide van Cheops is er, al kan Herodotus ook niet beoordeelen, op welke van de twee hem verhaalde manieren zij gebouwd is.

II 175. Het uit één steen bestaande huis, dat Amasis heeft laten bouwen, staat vlak vóór den tempel. Of het daar bleef staan, omdat Amasis het zuchten van den architect als omen opvatte of omdat een der sjouwers onder het huis verpletterd werd, kan niet worden uitgemaakt.

III 30. Dat Smerdis op Cambyses' bevel door Prexaspis is vermoord, staat vast, ook al is niet uit te maken of die moord op een jachtpartij plaats vond of dat Prexaspis Smerdis verdrong.

III 32. Cambyses heeft zijn zuster vermoord, omdat deze hem prikkelde door een opmerking te maken over Smerdis. Of zij dat deed na een gevecht van twee honden tegen een leeuw of na een maaltijd, doet aan het feit zelf van den moord niets af.

III 45. Dat Polycrates aan Cambyses op diens verzoek een vloot zond om mee op te trekken tegen Aegypte, en dat hij daarvoor die burgers uitzocht, die hij het liefste kwijt was, is zeker. Onzeker is, of ze ook werkelijk in Aegypte geweest zijn of dat ze onderweg reeds omkeerden.

III 47. De Lacedaemoniërs zijn in ieder geval opgetrokken tegen Samos. Dat ze dit deden om oude weldaden te beloonen, is even waarschijnlijk als dat het gebeurde om wraak te nemen voor iets.

III 86/87. Dat bij Darius' koningskeuze diens paard het eerste hinnikt, is te danken aan een list van Oebares. Maar welke list het geweest is van de twee, die men vertelt, is onzeker.

III 120/121. Orætes is de moordenaar van Polycrates. Hij pleegde dezen moord, hetzij, zooals : οἱ πλεῦνες λέγουσι, omdat Mitrobates hem lafheid tegenover Polycrates verweet, hetzij, zooals οἱ δὲ ἐλάσσονες λέγουσι, omdat de Samische tyræn Orætes' gezant minderwaardig behandeld had. We hebben hier te doen met een twijfelgeval : immers, terwijl Herodotus in III 122 uitdrukkelijk opmerkt : *πάρεστι δὲ πείθεσθαι, ὁκοτέρῃ τις βούλεται αὐτέων*, lezen we in III 126, dat Oroetes Mitrobates doodde, *ὃς οἱ ὠνείδισε τὰ ἐς Πολυκρατέα ἔχοντα*.

Ik kan hier niet uitmaken, of Herodotus toch aanneemt, wat οἱ πλεῦνες vertellen, of dat we hier slechts me' een onnauwkeurigheid van hem te doen hebben, doordat hij in III 126 niet meer rekening houdt met de tweede bron in III 120/121, die toch waarschijnlijk pas later is bijgevoegd.

V 41. Leonidas en Cleombrotus zijn broers van elkaar en kinderen van een aanvankelijk onvruchtbare vrouw. Maar of ze tweelingen zijn, of dat ze vlak na elkaar geboren zijn, is niet uit te maken.

V 82 e.v. Over de vijandschap, die er heerscht tusschen Athene en Aegina vertellen de Atheners, dat ze slechts met één schip naar Aegina gevaren waren ; dat ze eerst de beelden teruggevraagd hadden, maar dat zij ze, toen zij ze niet kregen, zelf wilden nemen en met touwen eraan begonnen te trekken ; dat zich toen plotseling donder, bliksem en aardbeving voordeden, tengevolge waarvan zij krankzinnig werden en zoodanig op elkaar begonnen in te slaan, dat er slechts één man overbleef. De inwoners van Aegina daarentegen vertellen, dat er meer dan één schip gekomen was ; dat de beelden, toen de Atheners er met touwen aan gingen rukken, op de knieën vielen, hetgeen met bliksem en donder gepaard ging, en dat daarna de Atheners door de Aegineten en de te hulp geroepen Argivers allen, op één na, vermoord werden. Beide lezingen schijnen Herodotus even geloofwaardig toe, behalve natuurlijk het op de knieën vallen der beelden, wat onnatuurlijk,

dus onhistorisch is en door Herodotus wordt ontkend. Hij vertelt daarom de rest slechts *κατὰ τὰ εἰρηται* (V 89), zonder een oordeel te vellen.

VI 134. Miltiades is op Paros bij het overspringen van een muur gewond en aan die wonde gestorven. Maar of hij zich nu aan zijn knie of aan zijn dij wondde, is onzeker.

VII 55. Het is niet uit te maken, of Xerxes bij het overtrekken van den Hellespontus midden in het leger of achteraan ging.

VII 162. Gelo verleende geen steun aan de Grieken in hun strijd tegen Xerxes, omdat men hem, volgens de Grieken, geen deel wilde geven aan de leiding. De inwoners van Sicilië daarentegen zeggen, dat hij zich wel door de Lacedaemoniërs had willen laten commandeeren, maar dat hij door een aanval van Theron van Acragas werd verhinderd.

VII 167. Volgens de Phœniciërs heeft Hamilcar zelfmoord gepleegd door zich in het offervuur te laten vallen, toen hij zag, dat zijn manschappen vluchtten. Volgens anderen echter (de Syracusanen en de Carthagers) kwam hij op een andere — niet beschreven — manier om het leven.

VII 229/232. Aristodemus is — behalve Pantites c. 232 — de eenigste der 300 Spartanen, die den slag bij Thermophylae overleefde, en wel omdat hij daar niet aanwezig was, toen het verraad van Ephialtes bekend werd, en daarna niet meer terugkeerde. Dit is zeker, want later werd hij in Sparta geminacht. Onzeker echter is, of hij door ziekte afwezig was, of omdat hij gezant van Leonidas was.

VIII 84. Over het begin van den slag bij Salamis meldt Herodotus ons slechts, wat er over verteld werd : n.l. door de Atheners, dat de slag begon, doordat het schip van den Athener Ameinias slaags raakte met de Perzen ; door de Aegineten, die het begin toeschrijven aan hun schip, dat de Aeaciden was gaan halen ; en naast deze beide lezingen, die waarschijnlijk beide op *σεμνοῦν* berusten, wordt ook nog het bovennatuurlijke verhaal verteld, dat er een vrouwengedaante zou zijn verschenen, die de terugwijkende Grieken zou hebben toegeschreeuwd.

IX 74. Dat Sophanes in den strijd bij Plataeae een prachtig figuur geslagen heeft, is een feit. Maar of hij nu werkelijk een

anker aan zijn gordel droeg, om zich zelf tot standhouden te dwingen, of dat het anker slechts een wapen op zijn schild was, is niet uit te maken.

IX 93/95. Men zegt, dat Deiphonus, een Grieksche waarzegger, een zoon van Euenius is, wat echter door sommigen wordt ontkend.

IX 120. Artayctes is vermoord, hetzij op de kust, waar Xerxes de brug gebouwd had, hetzij op een heuvel in de buurt van de stad Madytus.

Zooals blijkt, gaan vrijwel al deze voorbeelden over kleinigheden, over de juiste manier waarop, of de juiste plaats wáár iets gebeurd is. Het gebeurde zelf staat vast; het wordt door geen van beide lezingen begrijpelijker of onwaarschijnlijker gemaakt. De graad van waarschijnlijkheid, die Herodotus aan die kleinigheden toekent, is precies gelijk, en voor den loop van het verhaal en de feiten, waar ze bij staan, zijn ze volkomen indifferent; en in zooverre vormen zij slechts een ornament van het verhaal, zonder beteekenis, en daarom ook zonder beslissing voor het eene of het andere.

Trekken we nu eenige conclusies.

Jacoby (1) merkte naar aanleiding van Herodotus' kritiek op, dat hij dáár, waar geen religieuze of politieke dingen hem tot een beslissing dringen, « *den Diskrepanzen der Überlieferung hilflos gegenüber steht und nichts weiter tun kann, als eben die Überlieferung nacherzählen.* » De beschouwing der dubbelberichten leert ons, dat dit fout is, want in bijna de helft van deze berichten neemt Herodotus wel degelijk een beslissing, en waar hij dat niet doet, gaat het slechts om kleinigheden, die voor het geheel van bijna geen beteekenis zijn. Er is, in vergelijking met het proëmium van Hecataeus : 'Εκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται · τάδε γράφω, ὥς μοι ἀληθέα δοκέει εἶναι · οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὥς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν (2), een groote vooruitgang te bespeuren. In tegenstelling met Hesiodus, die van de Muzen de waarheid ontving — een waarheid, die in de mythen zelf

(1) R. E. Suppl. 2. 1913. p. 478.

(2) Cf. Antiochus : τάδε συνέγραψε περὶ Ἰταλῆς ἐκ τῶν ἀρχαίων λόγων τὰ πιστότατα καὶ σαφέστατα.

Palaephatus : τάδε περὶ τῶν ἀπίστων συγγέγραφα · ἀνθρώπων γὰρ οἱ μὲν εὐπειθέστεροι πείθονται πᾶσι τοῖς λεγομένοις.

Cf. Wipprecht I, p. 23.

besloten lag en als zoodanig buiten de kritiek stond (1) — had Hecataeus het eigen ik, het eigen goëddunken tot eenige instantie gemaakt om uit de talrijke en belachelijke verhalen der Grieken de « waarheid » te halen. Met deze louter subjectieve kritiek heeft Hecataeus den allereersten grond gelegd voor het historisch onderzoek van het verleden. Hij meende echter, dat het voldoende was om legende in geschiedenis te veranderen, als hij, steunend op eigen inzicht en zich stellend *boven* de overlevering, de wonderlijke elementen uit ging schakelen (2). Maar tegenover dit onbepaalde recht der subjectieve kritiek ten opzichte van de overlevering vinden we bij Herodotus een gezonden terugslag. Deze wijst immers al het eigenmachtig te werk gaan in de mythen, zooals Hecataeus dit deed, van zich af (3), en wil van diens sceptischen willekeur tegenover de overlevering niets weten. Daarom polemiseert hij ook herhaaldelijk tegen Hecataeus (o.a. over den Nijl, Chemmis (4), de *πίρωμις*) en laat hij zich in zijn Aegyptische beschrijvingen niet al te veel door Hecataeus leiden (5). Want tegenover het willekeurige optreden van Hecataeus vinden we bij Herodotus de erkenning van de waarde van de overlevering, die hem er toe brengt om, bij het voorhanden zijn van meerdere overleveringen, — als tenminste zijn religieus pragmatisme in de hoofdlijnen van zijn verhaal hem niet hindert — ook het « *audiatur et altera pars* » toe te passen. Want tegenover die overlevering is hij conscientieus, en hij geeft niet slechts zijn eigen meening, als hij daar geen gronden voor bezit (6). Men kan (7) wel zeggen : « „*πάντων μέτρον ἄνθρωπον*,” d. h. *‘Herodotos, gilt für ihn practisch genau so wie theoretisch für Protagoras,* » maar dan moet men er wel aan denken, dat Herodotus, dank zij zijn belezenheid in de literatuur en dank zij zijn kennis, die hij zich door zijn reizen verwierf, een maat vormt, die ver boven die van zijn medeburgers uitsteekt, en verder, dat hij er zich van bewust is, dat voor

(1) Cf. Pohlenz, p. 180/81, Schadewald, p. 156.

(2) Cf. v. Fritz, p. 317.

(3) Cf. Schadewald, p. 161 ; Wipprecht I, p. 28.

(4) Cf. Panitz, p. 14.

(5) Cf. Pohlenz, p. 79 anm. 2. *Der Versuch von Heidel : Hecataeus and the Egyptian Priests in Herodotus Book II* (Mem. of the Amer. Acad., of Arts and Sciences XVIII 2, S 39 ff) *tiefgehenden Einfluss des Hec. auf Her. II 99-146 nachzuweisen, ist nicht gelungen.*

(6) Cf. Wesseling, § 3.

(7) Met Wilamowitz : Aristoteles und Athen 1893 II, p. 11.

anderen die maat wel eens anders kan zijn (1). En lichtgeloovig is hij niet. Hij vertelt wel alles, wat hem vermeldenswaardig toeschijnt, maar het vertellen alleen is nog geen bewijs voor zijn geloof. « *Nein — er forscht vielmehr, untersucht und prüft ernst, bevor er sein Urtheil spricht* » (2).

Bij en boven de louter subjectieve kritiek komt bij Herodotus het empirisme (3), dat hem slechts als waar laat aannemen, wat hij met zijn eigen oogen zag of wat hij bij zijn onderzoek betrouwbaar vond ; vandaar invloed van de νόμοι, die hij in zijn eigen tijd kan constateeren, van monumenten, die hij met eigen oogen kan bezien, etc. En door al die dingen, « *Ist seine rationale Kritik nicht engstirniges Rasonnieren, sondern das logische Denken eines durch viel Erfahrung belehrten und durch eine konstruktive Phantasie erleuchteten Verstandes* » (4).

Zoo is Herodotus, dank zij zijn empirisme, de noodzakelijke verbinding tusschen de louter-subjectieve kritiek der logographen en de objectieve van Thucydides. Zoo beteekent hij, ondanks den naïven indruk, dien hij soms op onzen tijd maakt, een geweldigen stap vooruit in de ontwikkeling der historiographie. En het λέγειν τὰ λεγόμενα dáár, waar hij zelf niet bij machte was een beslissing te nemen, pleit meer voor zijn objectiviteit dan voor zijn onmacht (5).

Het zou ons te ver voeren om na deze uitgebreide bespreking der dubbelberichten ook nog uitvoerig in te gaan op alle κως en κον berichten en andere teksten, waarin Herodotus duidelijk een persoonlijke meening laat zien. We volstaan derhalve op deze twee gebieden met het maken van enkele opmerkingen.

Met de opmerkingen in κως en κον vorm (6) geeft Herodotus aan, dat volgens zijn meening iets zich op een bepaalde manier heeft afgespeeld. Dat deze woordjes die beteekenis inderdaad hebben, blijkt uit een naast elkaar zetten van de volgende teksten : B.v. V 1. Toen de Paeoniërs begrepen, dat het hun gegeven orakel

(1) o.a. IV 42 καὶ ἔλεγον ἐμοὶ μὲν οὐ πιστά, ἄλλω δὲ δὴ τεφ.

(2) Schuler, *Neid der Götter*, p. 60.

(3) Cf. o.a. Ed. Meyer, *Forsch.* II 1899, p. 253.

Nestle, *Her. Verh. z. Ph.*, p. 26.

Pohlenz, p. 182.

(4) Cf. Vogt, p. 126.

(5) Cf. Pohlenz, p. 193 : Her. geeft vaak meerdere lezingen : *Nicht aus Bequemlichkeit, sondern aus Gewissenhaftigkeit und Verantwortungsgefühl.*

(6) Cf. Stein ad III 40. Hellmann, p. 56 aanm. 2.

in vervulling ging, zullen ze wel tot elkaar gezegd hebben : *εἰπὼν* *κου παρὰ σφίσι αὐτοῖσι ...* en I 97 : *ὥς δ' ἐγὼ δοκέω, μάλιστα ἔλεγον οἱ τοῦ Δημόκευ φίλοι*. Cf. verder III 106 : Zooals Hellas het mooiste klimaat heeft, zoo hebben natuurlijk ook de uiterste gebieden van de bewoonde wereld prachtige dingen gekregen (*κως ἔλαχον*) (1) en hiermee komt III 116 prachtig overeen : *αἱ δὲ ὦν ἐσχατιαὶ οἴκασιν τὰ κάλλιστα ἔχειν*. Cf. verder nog III 108 : *καὶ κως τοῦ θεοῦ ἡ προνοία, ὥσπερ καὶ οἶκός ἐστι, εὐοῦσα σοφὴ* zorgde voor een zeer doelmatige verdeling van kleine ongevaarlijke, en groote gevaarlijke dieren.

Vaak gebruikt Herodotus deze woordjes om uiting te geven aan zijn persoonlijke meening over dingen, die de goden betreffen, of den loop der geschiedenis (2) : b.v. I 111 : Mitradates' vrouw heeft — natuurlijk volgens goddelijke beschikking, *κως κατὰ δαίμονα* — een dood kindje voortgebracht, juist op denzelfden dag, waarop Cyrus te vondeling moest worden gelegd. VI 27 : *φιλέει δέ κως προσημαίνειν εὖτ' ἂν μέλλῃ μεγάλα κακὰ ἢ πόλις ἢ ἔθνη ἔσεσθαι* : de godheid houdt er immers van... etc. VI 98 geeft van het vorige voorbeeld nog een mooie afstraling : er heeft een aardbeving op Delos plaats gehad en dat is natuurlijk een voortteeken geweest van naderend onheil : *καὶ τοῦτο μὲν κου τέρας ἀνθρώποισι τῶν μελλόντων ἔσεσθαι κακῶν ἔφαινε ὁ θεός*.

Maar ook als *κως* en *κου* niet in zulk een verband staan, kunnen wij altijd zien, dat Herodotus' meening niet zoo maar louter subjectief is, maar dat hij het werkelijk logisch goed heeft bedacht. Cf. o.a. :

I 33. Solon zal Cræsus wel niet bevallen zijn (*οὐ κως ἐχαρίζετο*) ; niet alleen immers voldeed hij niet aan zijn hoogmoed, maar ook weet Herodotus uit zijn bronnen, dat Cræsus zijn raadgever liet vertrekken zonder hem verder nog een woord waardig te keuren.

I 96. De Meden zullen wel als dappere kerels gevochten hebben (*καὶ κως ... ἐγένοντο ἄνδρες ἀγαθοί*). Anders zouden zij toch niet het slavenjuk van de Assyriërs van zich hebben kunnen afwerpen en vrij worden.

(1) Herodotus gelooft immers aan een rechtvaardige verdeling van de goederen, cf. vooral Pagel, p. 30 e.v.

(2) Cf. p. 167(1).

I 98. Bij Agbatana is de eene muur steeds hooger dan de andere. Daar zal ook wel de bodemgesteldheid aan meegewerkt hebben : τὸ μὲν κού τι καὶ τὸ χωρίον συμμαχέει κολωνὸς ἔων ὥστε τοιοῦτο εἶναι. Deze meening wordt waarschijnlijk niet alleen gesteund door de gedachte, hoeveel moeite een dergelijk werk op glad terrein zou gekost hebben, maar ook door Herodotus' empirisme, die deze plaats immers met eigen oogen heeft gezien.

I 113. Cyrus' pleegmoeder gaf hem οὐνομα ἄλλο κού τι καὶ οὐ Kῦρον. Den naam Cyrus kreeg het kind immers pas later van anderen (I 122).

I 114. Als Cyrus koninkje speelt en daarbij het Perzische hof imiteert, zal hij allicht ook wel een koningsoog hebben aangesteld (τὸν δὲ κού τινα αὐτῶν ὀφθαλμὸν βασιλέος εἶναι).

III 150. De Babyloniërs hebben zich uitstekend uitgerust voor hun afval : καὶ κως ταῦτα ποιεῦντες ἐλάνθανον. Anders zou er immers wel iets bekend zijn over directe tegenmaatregelen van den Perzischen koning.

VI 51. Het koningshuis, dat van Procles afstamt, κατὰ πρεσβυγενείην δὲ κως τετίμηται μᾶλλον dan dat van Eurysthenes. Dat de ouderdom daarbij een rol speelt, is niet meer dan natuurlijk, en bovendien had het orakel het zoo voorgeschreven !

Ook over de plaatsen, waar Herodotus zelf duidelijk een eigen meening uitspreekt, worde hier met eenige opmerkingen volstaan. Vele texten toonen weliswaar uitdrukkingen, die gelijk of analoog zijn aan de bij Hecataeus voorkomende termen : ἔμοιγε δοκέουσι, μοι δοκέει, ὡς ἐμοὶ καταφαίνεται εἶναι, ὡς ἐμοὶ δοκέειν, δοκέω etc. Maar naast de gevallen, waarin een meening wordt geuit, zonder dat er een of anderen grond voor deze opvatting wordt gegeven (dus louter subjectief ὡς ἐγὼ δοκέω zonder meer), staan talrijke voorbeelden, die ons toonen, dat Herodotus zich zeer veel moeite deed om zijn meening zoo goed mogelijk te doen zijn : cf. o.a. I 171 : ὅσον καὶ ἐγὼ δυνατός εἰμι ἐπὶ μακρότατον ἐξικέσθαι ἀκοῇ (wat van systematische bestudeering van overleveringen en sagen blijk geeft) (1) ; II 3 : Zelfs naar Thebe en Heliopolis ben ik gegaan :

(1) Cf. analoge uitdrukkingen in II 29, IV 16, IV 192 : ὅσον ἡμεῖς ἱστορόντες ἐπὶ μακρότατον οἶοι τ' ἐγενόμεθα ἐξικέσθαι.

ἐθέλων εἰδέναι εἰ συμβήσονται τοῖσι λόγοισι τοῖσι ἐν Μέμφι; V 57 : in tegenstelling met de praatjes der Gephyraeërs : ὥς δὲ ἐγὼ ἀναπνυθανόμενος εὐρίσκω.

Zoодоende vinden we dergelijke subjectieve meeningsuitingen vaak gevolgd door het woordje γὰρ, waardoor Herodotus aan zijn lezers duidelijk wil maken, op grond waarvan hij tot een bepaalde opvatting kwam. Daarbij zien we hem soms bezig met *analogie* : cf. o.a. I 57 : εἰ δὲ χρεὸν ἐστὶ τεκμαιρόμενον λέγειν τοῖσι νῦν ἔτι ἐοῦσι ; I 145 : de Joniërs μοι δοκέουσι twaalf steden te hebben gebouwd en niet meer, omdat ze er ook in den Peloponnesus twaalf hebben gehad ; II 10 : het tusschen de bergen in liggende gebied bij Memphis ἐφαίνετό μοι εἶναι κοτε κόλπος θαλάσσης, zooals ook in 4 plaatsen in Kl. Azië, ὥς γε εἶναι σμικρὰ ταῦτα μεγάλοισι συμβαλεῖν ; IV 195 : op het eilandje Cyrauis halen de vrouwen met veeren goudstof op uit de rivier ; of het waar is, weet hij niet, maar het zou best waar kunnen zijn, aangezien hij in Zacynthus zelf iets analoogs heeft gezien.

Herodotus' empirisme is duidelijk in de talrijke voorbeelden, waarin hij verwijst naar het *zien*, b.v. II 5 : δῆλα γὰρ δὴ καὶ μὴ προακούσαντι ἰδόντι δέ οἱσιν γε σύνεσιν ἔχει, en II 12 : καὶ αὐτὸς οὕτω κάρτα δοκέω εἶναι, ἰδὼν τε. Dit gebeurt echter niet slechts bij geographische dingen of beschrijvingen van nog bestaande feesten (o.a. II 46) ; ook wordt door deze monumentale overlevering de geschiedenis vastgelegd ; cf. o.a. I 23 (Arion-ἀνάθημα) ; II 141 (de hulp van de muizen aan Sethon-beeld in Hephaestus' tempel) ; II 106 (Sesostris' tocht-στῆλαι) ; II 154 (over verhuizing der Grieken in Egypte) ; IV 124 (over Darius' tocht tegen de Scythen) ; IV 204 (de verplaatsing van een menigte Barcaeërs uit Africa naar een dorp in Bactrië) ; VI 14 (wie van de Joniërs dapper geweest zijn, kan Herodotus niet zeggen ; zij beschuldigen elkaar immers — poging tot σεμνοῦν dus en vertroebeling der waarheid, cf. supra p. 183 — ; van de Samiërs echter kan iets gezegd worden ; daar bestaat immers een στῆλη van) ; VI 119 (verplaatsing van een deel der bevolking van Eretria naar Perzië). En er werd reeds op gewezen, dat Herodotus bij alle koningen in Egypte vóór den z.g. historischen tijd op monumenten van de meest verschillende soort kan verwijzen (1).

(1) Pyramiden, (Cheops, Chefren, Mycerinus), tempelbouw (Moeris, Sesostris), rivierdam (Min), labyrinth (Nicocris), wijgeschenk (Pheron), etc.

Zijn empirisme, dat had geconstateerd, dat het orakel altijd uitkwam, is er de oorzaak van, dat hij het vaak als hoogste autoriteit beschouwt, ook op historisch-kritisch gebied en dank zij het orakel dingen aanneemt, die hij anders misschien niet aanvaard zou hebben :

In I 20 stelt hij tegenover het *Μιλήσιοι δὲ τὰδε προστιθεῖσι* het *Δελφῶν οἶδα ἐγὼ οὕτω ἀκούσας γενέσθαι*; in II 18 houdt hij een zelf gevonden meening over de grootte van het Egyptische land voor onfeilbaar, omdat het orakel van Zeus Ammon hem bijspringt ; in II 52 spreekt hij duidelijk over de godenopvatting der ver in het verleden terugliggende Pelasgers : *ὥς ἐγὼ ἐν Δωδώνῃ οἶδα ἀκούσας*; IV 15 : terwijl hij alle andere verschijningen van goden en helden steeds in *λέγεται*-stijl vermeldt, spreekt hij er één keer in *οἶδα*-stijl over, en wel als de verschijning van Aristeeas en Apollo door het Delphische orakel wordt bevestigd.

Dit doet hij zelfs tot het absurde toe : hij gelooft, dat in het afgehouwen hoofd van Onesilus een bijenzwerm is gaan zitten, omdat hij dit bevestigd vindt door het orakel, dat aan de Amathousiërs den raad gaf om het hoofd te begraven en (hun vijand) Onesilus als een heros te vereeren (V 114).

Herodotus als empirist lacht met het ontwerpen van een wereldkaart (IV 36 *γελέω δὲ ὁρέων γῆς περιόδους γράψαντας πολλοὺς ἤδη*), volgens welke de aarde is omgeven door den Oceanus, waar men wel over spreekt (*λόγῳ μὲν λέγουσι*), maar dien men niet kan aanwijzen (*ἔργῳ δὲ οὐκ ἀποδεικνύσι* IV 8), terwijl bovendien de aarde zelf nog niet heelemaal bekend is : IV 25 *μέχρι μὲν δὴ τούτων γινώσκεται, τὸ δὲ τῶν φαλακρῶν κατύπερθε οὐδεὶς ἀτρεκέως οἶδε φράσαι* (cf. ook III 115).

Zijn empirisme kan niet aanvaarden, dat de Phoeniciërs bij een omvaart rond Lybië de zon aan den rechterkant zouden hebben gehad (IV 42).

Omdat hij weet, dat bijen warmte noodig hebben, ontkent hij het verhaal, volgens welke deze dieren in het koude noorden zouden voorkomen (V 10).

Omdat hij weet, dat menschen om te leven lucht noodig hebben, kan hij de ongelooflijke duikprestaties van Scyllias niet aanvaarden, maar gelooft hij eerder, dat deze van een schip heeft gebruik gemaakt (VIII 8). Het wonderbaarlijke optreden van den Phoenix-

vogel II 73 (dien hij bovendien zelf niet eens gezien heeft : ἐγὼ μὲν μὴ οὐκ εἶδον εἰ μὴ ὅσον γραφή) gelooft hij niet, omdat het uitgaat boven alles, wat zijn ervaring omtrent vogels hem leert.

Ook hier speelt de νόμος een rol : dat de Egyptenaren Heracles wilden slachten, is slechts een praatje van Grieken, die met de gewoonten van de Egyptenaren volkomen onbekend zijn (II 45).

Met deze korte opmerkingen wil ik volstaan : ze zijn ruimschoots voldoende om de conclusies, die we naar aanleiding van de dubbel-berichten hebben getrokken, te bevestigen : Herodotus staat tegenover de overlevering heelemaal niet hulpeloos ! Dank zij zijn empirisme steekt hij zéér ver boven zijn voorgangers uit.

BESLUIT.

Op grond van de bestudeering van Herodotus' eigen woorden, hebben we dan zoo, — in tegenstelling met veel schrijvers, die hem als iets tweeslachtigs voorstellen —, een beeld van den eersten historicus opgesteld, dat een harmonisch geheel vormt (1).

Herodotus is een conservatief (2), die — vooral onder invloed van den uitslag der Perzische oorlogen — tegenover de opkomende sophistiek en het scepticisme de goede elementen der oude Grieksche opvattingen overnam en de slechte ervan verwierp. Hij stelde zich zijn goden voor als onafhankelijke, smetteloze wezens, niet onderworpen aan een dwingend noodlot, zonder slechte menschenlijke eigenschappen, en steeds en overal rechtvaardig ; hij beschouwde de nivelleeringsgedachte (αἰτία-τίσις) niet slechts als eenigst richtmiddel in de handelingen der menschen onderling (3), maar ook in de natuur en vooral in de geheele verhouding tusschen goden en menschen (4) ; hij beschouwde deze nivelleering als onontwijkbaar, maar tegelijk als strikt rechtvaardig ; hij beschouwde de geschiedenis in de groote lijnen (m.a.w. in den λόγος) pas dan als betrouwbaar, wanneer hij door duidelijke teekenen deze nivelleering aan den gang zag. In dit licht van oorzaak en gevolg, van schuld en straf, van groei, geluk en plot-

(1) Cf. Inleiding.

(2) Cf. J. Wells, p. 197.

(3) Cf. het herhaaldelijk voorkomende πρῶτον ὑπάρξας — motief.

(4) Ten onrechte oefent Bruno Snell (p. 114) kritiek uit op Pagel, die — volgens Snell te sterk — den nadruk legt op het aetiologisch moment bij Herodotus !

selingen val beschreef hij de geschiedenis, niet alleen, opdat de daden der menschen niet vergeten zouden worden (1), maar ook en vooral, opdat het Griekenland (en speciaal het Athene van zijn dagen, dat van kleine stad tot wereldmacht was geworden), zou zien, door de ervaring van vroegere, gelijke gebeurtenissen, wat er met de Atheners gebeuren moest ($\chi\rho\eta\nu!$), als ze niet voorzichtig waren (2).

Want, al zegt Herodotus het niet zoo openlijk als Thucydides, wanneer deze de pest in Athene beschrijft (3), ook in zijn bedoeling ligt het de menschen iets te leeren. Vele van zijn redevoeringen beginnen als werkelijk uitgesproken door een bepaalden persoon, maar loopen later uit op een uiteenzetting van twee tegenover elkaar staande types van levensopvattingen (4), die niet zoozeer bedoeld zijn voor de historische personen, waar het om gaat, als wel om indruk te maken op Herodotus' lezer en tijdgenoot vooral (5). En juist daardoor is Herodotus de pater historiae. Want: « *Geschichte entsteht dann, wenn sich im Geschehen ein Allgemeingültiges darstellt..., wenn die Vergangenheit der Gegenwart etwas zu sagen hat..., wenn sich in der Vergangenheit etwas darstellt, das auch für der Gegenwart gilt* » (6). Doordat de leeraar Herodotus dit aan zijn tijdgenooten kon geven, ontstond er uit kroniek en genealogie geschiedenis (7).

Door deze opvatting van geschiedenis, door het inlasschen misschien van symboulia-scènes en dergelijke om deze opvatting duidelijk te maken, verliest Herodotus voor ons als historicus aan waarde (8), ook al was zijn geloof oorzaak van zijn historicus-worden (9). Maar als kunstenaar en kunstige leeraar van zijn volk dóór de geschiedenis is hij ons zoo grooter en begrijpelijker

(1) Cf. I, $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\acute{\eta}\tau\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \gamma\epsilon\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha\ \epsilon\acute{\xi}\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu\ \tau\acute{\omega}\ \chi\rho\acute{\omicron}\nu\omega\ \acute{\epsilon}\xi\iota\tau\eta\lambda\alpha\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\alpha\iota$.

(2) Cf. opvatting van Glaser, supra. p. 178(1).

(3) Thuc. II 48: « Ik wil me ermee tevreden stellen het eigenlijke verloop der ziekte zelf voor te stellen..., opdat men, wanneer ze zich soms nogmaals zou voordoen, niet meer in verlegenheid raakt ».

(4) Cf. Regenbogen b.v. over het Artabanus — Xerxes gesprek VII 144 e.v.

(5) Cf. opm. over het slot. p. 177.

(6) Cf. Hellmann, p. 119.

(7) Cf. over ontwikkeling der Gr. historiographen: Powell, p. 44.

(8) Al blijft die waarde onschatbaar hoog. Wat zouden we b.v. van de Perzische oorlogen weten, als we Herodotus niet hadden!

(9) Cf. Focke p. 56: « *indem er (Her. Götterglaube) ihn in der Fülle der Geschehnisse bestimmte Sinnzusammenhänge sehen liesz.* »

geworden. En kunstenaar is Herodotus toch eigenlijk nog meer dan historicus.

Maar ook in zijn opvattingen tegenover de dingen, die buiten den λόγος staan, is Herodotus de conservatief, en geeft hij — in tegenstelling met Hecataeus, die zich met het subjectieve-ik boven de overlevering stelde — aan de overlevering zelf haar waarde weer terug. En ook hier ontnam hij aan de opkomende sophistiek slechts het goede, zonder te vervallen in het slechte.

Den invloed der sophistiek (1) neme men bij Herodotus niet te sterk! « *Wer Sophistik als bestimmendes Element in Herodots Wesen ansieht, denkt in Schlagworten und vergisst....* » (Pohlenz p. 106). Wanneer Herodotus de verhalen der mythologie ontkent, doet hij dat, omdat de ervaring hem leert, dat de geschiedenis door eensgezinde, rechtvaardige goden wordt geleid: dan kunnen immers al die rare praatjes over de goden niet waar zijn! Men kan in dit verband wel wijzen op Xenophanes' fragment: πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρὸς θ' Ἡσίοδος τε, maar Herodotus blijft polytheïst. Men kan in verband met den κύκλος τῶν ἀνθρωπίνων πρηγμάτων wel wijzen op Heraclitus, maar Herodotus beschouwt zijn goden als bestuurders daarvan en wordt geen pantheïst. Men kan op Protagoras wijzen: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, maar Herodotus blijft gelooven in het bestaan der goden. En men kan tenslotte in verband met Herodotus' empirisch rationalisme, dat alle overlevering aan de maat van het menschelijke leven toetst, wel op Protagoras' stelling πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος wijzen, maar Herodotus aanvaardt wel objectieve kennis en wordt geen scepticist. Toegang tot zijn werk heeft de sophistiek slechts daar, waar opvattingen over goden en moraal dit niet verhinderen (2), en zoo vinden we dan (3) bekendheid met Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias en Antiphon. Maar bij een vergelijking van Protagoras' theorie over de φόνος ἀκούσιος met Herodotus' beschrijving van Adrestus (I 35), moet toch ook Nestle (p. 14) opmerken, dat de negatieve oplossing van het sophistische rationalisme

(1) Cf. Ed. Schwarz: Quaestiones Jonicae.

(Index lectionum in academia Rostochiensis, semestri aestivo 1891, vooral p. 9-11).

Nestle: « Gab es eine Jonische Sophistik? »

Nestle: Herodots Verhältniss zur Phil. en Soph.

Diehl: Hermes XXII 1887, p. 424.

(2) Cf. Geffcken, p. 283.

(3) Cf. uitvoerige behandeling bij Nestle.

natuurlijk voor Herodotus niet voldoende is, maar dat deze een positieve oplossing bij de goden zocht. En zoo komen we bij Ed. Meyers opvatting terecht (II p. 266), dat Herodotus' empirisme (1) de schakel is, *niet* tusschen het oude rationalisme en het negatieve scepticisme van de sofistiek, maar tusschen het oude rationalisme en de opbouwende kritiek van Socrates en Thucydides. Daardoor vinden we dus meer negatieven, dan positieven invloed van de sofistiek, en daarmee meer Herodotus' eigen werk, dan invloed van buiten (2).

Herodotus is een figuur, die, als goed conservatief, de oude Grieksche opvattingen in een verbeterden vorm nogmaals verhief tot een toppunt, en zijn empirisme was het middel, waardoor de oude religie zich nog één keer heeft kunnen ontplooiën (3). Te redden was er echter niets meer, omdat de nieuwe levenshouding zoo onstuimig, door zooveel knappe koppen gesteund, kwam opzetten. Een man als Herodotus heeft in Griekenland nooit kunnen bestaan dan juist in de generatie na de Perzische oorlogen, bij de botsing van twee verschillende levensopvattingen. En deze bewogen tijd is er de oorzaak van « *dasz Bunte Vielheit der Eindruck ist, den der Leser zuerst aus seinem Werke erhält... Hinter dem Werke steht das Geheimnis einer harmonischer Persönlichkeit* (zoowel op het religieuze als het daaraan ondergeordende historische gebied!), *die sich ihr eigenes Gepräge währt* (4).» Door de groote kloof, die er ligt tusschen Herodotus en de volgende generatie, is het te verklaren, dat hij geen navolgers heeft gehad: de voedingsbodem was voor hen immers totaal verdwenen. En het is juist, zooals Croiset (II 571) schreef: « *Il est quelque chose d'unique et qui ne pouvait-êre qu'à ce moment précis de l'antiquité.* »

(1) Waarvoor Meyer heelemaal geen sofistichen invloed aanvaardt.

(2) Cf. Regenbogen opm., p. 32.

(3) Cf. E. Meyer, II p. 265.

(4) Pohlenz, p. 187.

N. V. DRUKK. ERASMUS, LEDEBERG/GENT

STELLINGEN.

I

De poging van H. PANITZ (Mythos und Orakel bei Herodotos. Greifswald 1935) om te bewijzen, dat Herodotus niet meer gelooft aan goden, helden en orakels, is volkomen mislukt.

II

Ten onrechte beweert A. CROISSET (Histoire de la Littérature Grecque. II 3^{de} druk, Parijs 1914, p. 630), dat Herodotus het eene wonder aanneemt en het andere verwerpt, zonder dat wij daarbij eenig principe kunnen vinden.

III

De meening van F. JACOBY (R. E. Suppl. 2, 1913 k. 478/479), dat Herodotus daar, waar geen politieke of religieuze opvattingen hem tot een beslissing dringen, « den Diskrepanzen der Ueberlieferung hilflos gegenübersteht, und nichts weiter tun kann, als eben die Ueberlieferung nacherzählen », wordt door de bestudeering der dubbelberichten niet bevestigd.

IV

De stelling van M. POHLENZ (Herodot. Der erste Geschichtschreiber des Abendlandes. Leipzig und Berlin 1937, p. 125) : « Der *φθόνος τοῦ θείου* » is niet Neid oder Willkür, sondern Ausdruck des religiösen Glaubens an die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Weltordnung, die kein Ueberschreiten menschlicher Grenzen duldet », geeft Herodotus' opvatting duidelijk weer.

V

De meening, dat Herodotus slechts eigen opvattingen weergeeft, wanneer hij zich beroept op Perzische, Phoenicische of andere zegslieden, is onhoudbaar.

VI

De motieven, welke J. ENOCH POWELL (*The History of Herodotus*. Cambridge 1939, p. 31) aangeeft om te ontkennen, dat Herodotus stukken van zijn werk heeft voorgelezen, zijn onvoldoende.

VII

Ten onrechte is U. v. WILAMOWITZ (*Der Glaube der Hellenen*. I Berlin, 1931) van meening, dat Zeus aanvankelijk voor de Grieken niet meer is geweest dan een gewone onweersgod.

VIII

De Mystериën van Eleusis wortelen in oude landbouwriten van den voor-Griekschen tijd.

IX

De meening van ERW. ROHDE (*Psyche* I, 7^{de} en 8^{ste} druk, Tübingen 1921, p. 153 e. v.), dat de Grieksche heldencultus uitsluitend uit de doodenvereering af te leiden is, is niet juist.

X

Van de verschillende opvattingen, die er bestaan over den oorsprong van het Grieksche geaspireerde perfectum, lijkt de theorie van J. SCHMIDT en H. HIRT het meest aanvaardbaar.

XI

Ten onrechte ontkent J. WACKERNAGEL (*Studien zum Griechischen Perfectum*. Göttingen 1904, p. 4) het bestaan van het resultatieve perfectum bij Homerus. Beter oordeelen hierover P. CHANTRAINE (*Histoire du Parfait Grec*. Paris 1927, p. 13) en S. LYONNET (*Parfaits et Plus-que-parfaits résultatifs chez Homère*. B. S. L. 35, 1934, p. 39).

XII

Er zijn geen voldoende gronden aanwezig om aan te nemen, dat Keizer Claudius II de Alamannen bij het Lacus Benacus heeft verslagen.



